

BIBLIOTHECA
IBERO-AMERICANA

Fernando Inciarte, Berthold Wald (Hrsg.)

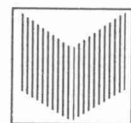
Menschenrechte und Entwicklung

Im Dialog mit Lateinamerika



VERVUER T

Inciarte/Wald
Menschenrechte und Entwicklung



BIBLIOTHECA IBERO-AMERICANA

Veröffentlichungen des Ibero-Amerikanischen Instituts

Preußischer Kulturbesitz

Herausgegeben von Dietrich Briesemeister

Band 39

BIBLIOTHECA IBERO-AMERICANA

Fernando Inciarte, Berthold Wald (Hrsg.)

Menschenrechte und Entwicklung

Im Dialog mit Lateinamerika

VERVUERT VERLAG 1992

Gedruckt mit Unterstützung
der
Alexander von Humboldt-Stiftung

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Menschenrechte und Entwicklung : im Dialog mit Lateinamerika / Fernando
Inciarte ; Berthold Wald - Frankfurt (Main) : Vervuert 1992
(Bibliotheca Ibero-Americana; Bd. 39)

ISBN 3-89354-539-5

NE: Inciarte, Fernando [Hrsg.] ; PT; GT

© Vervuert Verlag, Frankfurt am Main 1992

Satz: A la ligne, Berlin

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

INHALT

Vorwort	7
--------------------------	---

Berthold Wald:

Naturrecht und Menschenrechte.

Einleitende Bemerkungen

zu einem Dialog der Philosophen	9
---	---

I. ZUR BEGRÜNDUNG DER MENSCHENRECHTE	21
---	----

Martin Kriele:

Freiheit und "Befreiung".

Gibt es eine Rangordnung der Menschenrechte?	23
--	----

Alfonso Gómez-Lobo:

Logik und Ethik der Folter	49
--------------------------------------	----

Otfried Höffe:

Pflichten und Rechte des Menschen.

Ein elementarer Tausch	61
----------------------------------	----

Reinhard Brandt:

Zur philosophischen Begründung der Menschenrechte	75
---	----

Fernando Inciarte:

Natur- und/oder Vernunftrecht.

30 Thesen und ein Versuch	87
-------------------------------------	----

Volker Gerhardt:

Recht der Natur oder Recht der Vernunft?	101
--	-----

**II. DIE ENTDECKUNG DES LATEINAMERIKANISCHEN
MENSCHEN ALS PHILOSOPHISCHES UND
RECHTLICHES PROBLEM 109**

Elsa Cecilia Frost:

Von Sklaven zu Engeln.

Das erste Bild des amerikanischen Menschen

im europäischen Bewußtsein 111

Bernardino Bravo Lira:

Indianorecht und Menschenwürde 127

Eberhardt Straub:

Das spanische Reich und die Idee der Menschenrechte 139

Horst Pietschmann:

Aristotelischer Humanismus und Inhumanität?

Sepúlveda und die amerikanischen Ureinwohner 145

Ludwig Siep:

Wie "eurozentrisch" ist das neuzeitliche Naturrecht? 163

**III. EIGENSTÄNDLICHKEIT UND INTERDEPENDENZ
DER KULTUREN 175**

Ricardo Maliandi:

Gibt es eine lateinamerikanische Identität? 177

Julio Terán Dutari:

Das Selbstverständnis des lateinamerikanischen

Menschen gegenüber dem Europäer 185

Antonio Peña Cabrera:

Europäische Rationalität und Anden-Rationalität 193

Luis A. De Boni:

Der Einfluß der europäischen Philosophie

auf das brasilianische Denken 201

Mirko Skarica:

Der Einfluß der spanischen Scholastik und der

Aufklärung auf die chilenische Emanzipation 217

Verzeichnis der Mitarbeiter 231

VORWORT

Die Universität Münster veranstaltete vom 28. September bis zum 2. Oktober 1987 mit Unterstützung des Landes Nordrhein-Westfalen einen Kongreß zum Thema "Lateinamerika und Europa im Dialog"¹. Dieser Kongreß hatte sich zum Ziel gesetzt, die bereits seit längerem bestehenden Kontakte zwischen Wissenschaftlern und Hochschulen beider Kontinente zu fördern und zu weiteren Formen der Zusammenarbeit anzuregen.

Bei der Wahl ihres Arbeitsschwerpunktes im Bereich von Menschenrechten, sozialer Entwicklung und kultureller Identität war die "Werkstatt Philosophie" von vornherein darum bemüht, mit der Erweiterung des Referenten- und Teilnehmerkreises durch Historiker, Soziologen und Rechtswissenschaftler den interdisziplinären Ansatz des Kongresses für sich zu nutzen. Diesen Dialogansatz einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen, dient der nun vorliegende Band, dessen Beiträge in ihrer ursprünglichen Form belassen und nur stellenweise überarbeitet wurden.

Ein Wort des Dankes gilt allen Einrichtungen, insbesondere der Alexander von Humboldt-Stiftung, die durch ihre finanzielle Unterstützung das Erscheinen dieses Bandes ermöglicht haben. Besonders zu danken haben wir Frau Stephanie von Beverfoerde für ihren unermüdlichen Einsatz bei der Vorbereitung des Kongresses und der Publikation seiner Ergebnisse.

¹ Erichsen, H.-U. (Hg.), *Lateinamerika und Europa im Dialog*, Berlin 1989 [Schriftenreihe des Lateinamerika-Zentrums der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 1].

Berthold Wald

**NATURRECHT UND MENSCHENRECHTE.
EINLEITENDE BEMERKUNGEN
ZU EINEM DIALOG DER PHILOSOPHEN**

Die gegenwärtig zu beobachtende Intensivierung der Kommunikation zwischen Lateinamerika und Europa lebt auf eigentümliche und bisweilen widersprüchliche Weise von der besonderen geschichtlichen Verbundenheit beider Kulturen. Auf der einen Seite vermitteln nicht wenige Spuren einer Jahrhunderte währenden Abhängigkeit von Europa nur in Lateinamerika noch etwas von jener Epoche des "Alten Europa", das mit seinen politischen und wirtschaftlichen Ideen nachwirkt, obwohl das westliche Europa des ausgehenden 20. Jahrhunderts - nicht zuletzt unter dem Einfluß der Menschenrechtsidee - längst zu einer anderen Gestalt gefunden hat. Auf der anderen Seite wiederum kommt der Suche nach einer spezifischen Identität Lateinamerikas auch für Europa eine besondere Bedeutung zu, insofern diese sich eben nur durch Abgrenzung und Besinnung auf das jeweils Eigene herausbilden kann.

Der bloße Wille zur Abgrenzung bei der Ausbildung von Identitäten bleibt allerdings solange ambivalent, als ein nicht bloß formales Prinzip der Verständigung fehlt. Er verspricht Gleichrangigkeit, aber nicht schon Konstruktivität, wie der Grenzfall einer sich durch reine Ausschließlichkeit definierenden Identität erkennen läßt. Hier wäre offensichtlich jeder Dialog bereits an die Grenze seiner Möglichkeit gekommen. Für einen konstruktiven Dialog entscheidend ist jedoch das nicht ins Extrem zu verschiebende Verhältnis von Identität durch Differenz und einer nicht weniger grundlegenden Ununterschiedenheit. Die Frage ist allerdings, wieviel Differenz möglich sein kann und wieviel Gemeinsamkeit nötig ist, damit ein Dialog fruchtbar wird.

In dem zwischen lateinamerikanischen und europäischen Philosophen in Münster geführten Dialog war diese allgemeine Problematik zumindest indirekt gegenwärtig. Sie bestimmte den Hintergrund eines Gesprächs, dem es von verschiedenen Seiten her um Genese und Geltung von Menschenrechten auf der Grundlage des menschlichen Selbstverständnisses in den gegenwärtigen und vergangenen Beziehungen zwischen Lateinamerika und Europa zu tun war. Das gemeinsame Interesse galt insbesondere der Frage, inwiefern heute in den kulturell verschiedenen Ausprägungen des menschlichen Lebens noch bzw. wieder von einer Lebensform auszugehen ist, die jenseits der geschichtlich zufälligen Verbindungen und Abhängigkeiten nunmehr eine frei gewählte Zusammengehörigkeit beider Kontinente begründet.

Das westliche Europa hat hierauf innerhalb seiner eigenen historisch gewachsenen Vielfalt eine Antwort gegeben, die zumindest seit der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts das geistige Fundament der europäischen Einigung und Dialogfähigkeit bildet. Bei aller nationalen Eigenart und historischen Gegnerschaft ist es

das gemeinsame Bekenntnis zu den Menschenrechtsforderungen der europäischen Freiheitsgeschichte, auf deren faktischer Anerkennung die soziale und friedliche Entwicklung der Völkergemeinschaft Europas beruht. Sie gelten heute fraglos als der wichtigste Gradmesser der politischen und sozialen Entwicklung eines Landes.

Während von einer überwiegenden Mehrheit europäischer Staaten die Menschenrechte in den vergangenen Jahrzehnten in den Rang verfassungsmäßig geschützter Garantien erhoben wurden, steht außerhalb Westeuropas und Nordamerikas der Prozeß ihrer staatsrechtlich verbindlichen Anerkennung häufig noch bevor. Gleichwohl gibt es auch hier eine kontinuierliche Entwicklung auf eine eintragbare Anerkennung wenigstens einiger fundamentaler Rechte des Menschen (wie z.B. das Verbot der Folter), die im Beitritt auch vieler nicht-europäischer Staaten zu den Menschenrechtskonventionen der Vereinten Nationen von 1966 ihren Ausdruck findet.¹ Offenbar drängen die Menschenrechte auch dort, wo sie noch nicht Eingang in die rechtliche Ordnung eines Landes gefunden haben kraft der ihnen allgemein zugestandenen moralischen Autorität zu öffentlicher Anerkennung, die zumindest im Verkehr der Staaten untereinander als ein eminent politischer Faktor kaum mehr zu ignorieren ist.

Der solchermäßen entstandene Eindruck einer beinahe erreichten Einmütigkeit hinsichtlich der moralischen und rechtlichen Geltung der Menschenrechte wird allerdings immer wieder in Frage gestellt nicht allein durch die Unzahl der ans Licht gebrachten Menschenrechtsverletzungen in vielen Staaten der Welt, die sich öffentlich zu deren Einhaltung verpflichtet haben. Zur Not könnte man darin noch den Ausdruck einer vorübergehenden moralischen Schwäche eben dieser Staaten sehen, vergleichbar der gelegentlichen Inkonzistenz im sittlichen Verhalten einer Person. Zweifel an der bereits erreichten gemeinsamen Haltung melden sich vor allem deshalb, weil der im politischen Streit selbstverständlich gewordene deklamatorische Hinweis auf die Achtung der Menschenrechte nicht übersehen lassen kann, daß es in der Sache selbst weitreichende Auslegungs- und Begründungsunterschiede gibt, die verschiedenen Vorstellungen über das Wesen menschlicher Würde als dem zu schützenden Rechtsgut entspringen.²

Das Problem, Forderungen zum Schutz der menschlichen Würde zu begründen, stellt sich aber nicht erst für die neuzeitlichen Begründungsversuche der Menschenrechte. In seiner frühesten Form begegnet es noch ganz auf dem Boden des vorneuzeitlichen Naturrechtsdenkens, das in der Bewältigung der politischen und rechtlichen Folgen der Entdeckung Amerikas sich zur Ausbildung und Positivierung einer zwischenstaatlich gültigen Rechtslehre herausgefordert sieht.

Warum dies überhaupt und nicht bloß zufälligerweise gelingen konnte, soll mit Blick auf die erst später so genannten Menschenrechte und die kulturelle Sonderstellung Lateinamerikas im Verhältnis zu Europa in drei Punkten verdeutlicht werden. Sie betreffen die Entdeckung Lateinamerikas und die Begründung politischer

1 Eine Übersicht über die Menschenrechte in den modernen Staatsverfassungen gibt W. Heidehmer (Hrsg.), *Die Menschenrechte*, Paderborn 1982.

2 Siehe dazu die Beiträge des I. Teils, die sich unter ideengeschichtlichen, rechts- und moralphilosophischen Aspekten mit der Begründung von Menschenrechten beschäftigen. Hinweise auf alle in diesem Band versammelten Referate erfolgen nur durch namentliche Angabe ihrer Autoren.

Rechte aus der Natur des Menschen (I), die Sicherung subjektiver Rechtsansprüche (II) und schließlich die Wandlung des europäischen Rechtsdenkens in ihrem Einfluß auf die Kulturen Amerikas (III).

I

Das Bewußtsein der Unverzichtbarkeit von Menschenrechten für die Grundle-
gung eines friedlichen Zusammenlebens ist historisch gesehen ein spezifisch euro-
päisches. Seine systematische Entfaltung vollzieht sich in engem Zusammenhang
mit einer fundamentalen innereuropäischen Krise in der Absicht, die politischen
Folgen der konfessionellen Spaltung Europas zu bewältigen.

In ideengeschichtlicher Hinsicht muß allerdings gesagt werden, daß - trotz der
europäischen Initiativen auf dem Gebiet der Menschenrechte - bei der Ausbildung
der Menschenrechtsfrage als solcher der Anteil, der der ersten Begegnung zwischen
Europa und Lateinamerika zukommt, besonders groß ist. Die theoretischen Kontro-
versen über die Rechte des Menschen gegen Ende des Mittelalters fanden mit der
Entdeckung, Eroberung und Verwaltung der Neuen Welt ihr natürliches Anwen-
dungsgebiet. Man sah nämlich die Indios als Menschen im Naturzustand und diesen
als dasjenige an, woraus sich die Menschenrechte herleiten.

Die Annahme eines Naturzustandes beruhte aber zumindest bei Vitoria, dem ne-
ben Las Casas bedeutendsten Verteidiger indianischer Rechte, noch nicht auf der
weiteren Annahme einer nichtstaatlichen Existenzform aller sogenannten "wild-
den Völker". Denn zum Begriff des 'Naturzustandes' im Sinne des vorneuzeitlichen Na-
turrechts aristotelisch-thomistischer Provenienz gehörte gerade die Vorstellung, mit
eigenwüchsigen sozialen und politischen Ordnungen überall auf der Welt rechnen
zu müssen.

Hatte doch Aristoteles in seiner Politikschrift (I, 2) bereits dargetan, daß und
warum die politische Lebensweise dem Menschen insofern naturgemäß sei, als er
nur auf dem Weg über bestimmte Formen des Zusammenlebens in Familie, Haus
und staatlicher Gemeinschaft in der Lage sei, sein Leben nicht allein zu erhalten und
wirksam zu schützen, sondern auch in seinen besten Möglichkeiten zu entfalten.
Und nicht zufällig wählt Aristoteles zur Bestimmung des Wesensunterschiedes von
Mensch und Tier mit dem Ausdruck 'logon echein' denjenigen, der als einziger unter
den sprachlichen Bezeichnungen für geistige Fähigkeiten zugleich Vernunft und
Sprache, Einsicht und Kommunikation bedeutet. Das Wahre und Falsche, Nützliche
und Schädliche, Gute und Böse zu erkennen, heißt im selben Maße, es zu benennen
und anderen zu verstehen zu geben. Vollkommenes, dem Menschen naturgemäßes
Leben ist ohne diesen gemeinsamen und öffentlich wirksamen Bezug auf Wahrheit
und Gerechtigkeit, d.h. ohne eine politische Ordnung des Lebens unerreichbar.

Thomas von Aquin, der der aristotelischen Auffassung vom Menschen als *zoon*
politikon am nächsten geblieben ist, sieht auch unter theologischen Gesichtspunkten
keinen Grund, die von Aristoteles vorgenommene Ableitung politischer Herrschaft
aus der Sozialnatur des Menschen zu revidieren. Wenn Thomas politische Herr-
schaft als bereits zum Naturzustand gehörig betrachtet, tut er dies innerhalb einer

noch vor der theologischen Aussage über die menschliche Befindlichkeit gelegenen metaphysischen Aussage über das Wesen des Menschseins, die menschliche Identität als solche, die durch alle Veränderungen des Gottesverhältnisses hindurch nicht ohne Selbstwiderspruch als wesentlich veränderlich betrachtet werden kann.

Wird der Begriff des Naturzustandes allerdings nicht mehr in metaphysischer Hinsicht, sondern im Zusammenhang einer geschichtstheologischen Fragestellung verwendet, ergibt sich ein völlig anderes Bild.

'Naturzustand' wird hier zu einer kontrafaktischen Vorstellung. Sie zielt nun auf die faktische, heils- oder eher unheilsgeschichtlich bedingte Weise des Menschseins, dessen Vollzug und Verwirklichung gänzlich durch den Verlust der Urstandsgnade bestimmt ist. Menschliche Herrschaft als solche ist dann eines der unübersichtbaren Indizien für diesen Wandel und somit nichts als ein kontingentes Faktum dieser Welt. Als Folge der Ursünde besitzt sie lediglich eine äußere Zwangsläufigkeit, welche die ursprüngliche Form des herrschaftsfreien Zusammenlebens der Menschen verdrängt hat.³

Auf die Frage⁴ allerdings, weshalb es nicht auch im paradiesischen Urzustand Über- und Unterordnung von Menschen in bezug auf ihresgleichen, Herrschaft also, habe geben können, antwortet Thomas von Aquin demgegenüber mit dem Hinweis, daß eine bestimmte Form der Herrschaft, die politische nämlich (im Unterschied zur despotischen), nicht bloß zulässig, sondern auch notwendig sei. Denn die Summe aller Einzelinteressen (Einzelwillen) erbringt nicht schon von sich aus diejenigen Leistungen und Güter, die erst als Folge einer Gemeinschaftsleistung entstehen können.

Herrschaft ist daher zu verstehen als notwendige Übertragung einer besonderen Regelkompetenz für das Allgemeine und auch nur insoweit und solange legitimiert, wie sie ihrer Aufgabe treu bleibt, für das Gemeinwohl zu sorgen. Funktionale Ungleichheit unter den Menschen hebt die fundamentale personale Gleichheit aller Menschen als Herren ihrer selbst (*causa sui*) nicht auf, sondern bleibt ihr verpflichtet und in ihrer Gültigkeit an diese gebunden. Der Ursprung staatlicher Gewalt ist also

3 Das Fundament für eine derartige Veränderung der Blickrichtung hat zweifellos Augustinus mit der sogenannten Zwei-Reiche-Lehre seines Spätwerks gelegt. An zentraler Stelle von *De Civ. Dei*, dort nämlich, wo vom höchsten Gut und dem wahren Frieden die Rede ist, bezeichnet Augustinus die Herrschaft von Menschen über Menschen als naturordnungswidrige Folge der Ursünde, mithin als verdiente Strafe und Herabwürdigung der menschlichen Gottebenbildlichkeit (Buch XIX, Kap. 14 u. 15). Die franziskanische Theologie des 13. Jahrhunderts kann diese These um so leichter aufnehmen und spekulativ entwickeln, als sie sich (ähnlich wie Augustinus zeitlebens) in polemischer Frontstellung zur Rückgewinnung einer biblisch begründeten Perspektive genötigt sieht, um so die Reinheit der theologischen Aussage gegenüber dem Vordringen eines allein auf Vernunft und Erfahrung gegründeten Weltbildes der Philosophie zu verteidigen. Daß ein solches Unternehmen nicht ohne ein philosophisches Vorverständnis der tragenden Begriffe und Deutungsperspektiven möglich ist, hat der Ausarbeitung der Begrifflichkeit wiederum einen bestimmenden Einfluß auf das philosophische Denken gesichert, gerade auch im Bereich der politischen Theoriebildung. Siehe dazu A. de Muralto, "La structure de la philosophie politique moderne. D'Occam à Rousseau", *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie* 2 (1978), S. 3-84.

4 S. Th. I, 96, 3.

in dem Willen eines jeden Volkes zu suchen, der nicht ohne schweres Unrecht durch die eigene Regierung, vor allem aber durch fremde Mächte mißachtet werden darf.⁵

Die Bedeutung dieser Auffassung für die Frage der Anerkennung auch der "heidnischen" Staaten im christlichen Mittelalter, vor die sich Theologen des 16. Jahrhunderts mit der Entdeckung eines neuen Kontinents gestellt sahen, liegt auf der Hand.

Man hat gesagt⁶, daß Vitoria in seinen Vorlesungen über das neuentdeckte Indien (de Indis) lediglich eine einzige These bis in ihre politischen Konsequenzen hinein durchdenkt, wonach die Natur von der Gnade nicht aufgehoben, sondern vorausgesetzt werde und nur deshalb auch vollendet werden könne. Wenn es aber den Menschen naturgemäß ist, um der Verwirklichung eines gemeinsamen Zieles willen sich eine Regierung zu geben, dann sind dem Herrschaftsanspruch fremder Mächte allen Staaten gegenüber, auch den nichtchristlichen, vom Naturrecht her grundsätzlich dieselben Grenzen gesetzt, wie sie innerhalb der christlichen Welt beachtet werden müssen. Denn als notwendige Voraussetzung für den sozialen Frieden und die Entwicklung des menschlichen Lebens kann die Souveränität nichtchristlicher Staaten weder ersetzt noch aufgehoben werden durch weiterreichende päpstliche oder kaiserliche Zuständigkeiten für die Ordnung des übernatürlichen Lebens.⁷

Auch wenn demnach ein natürliches Selbstbestimmungsrecht der Völker nicht zu bestreiten ist, besteht allerdings für seine Verteidiger die grundsätzliche Frage, ob es sich denn bei den von Kolumbus erstmals entdeckten Völkerschaften überhaupt um Zusammenschlüsse von solchen Wesen handelt, die den Europäern gleichgeartet sind und deren volle Menschlichkeit trotz ihrer Nacktheit und vergleichsweise primitiven Formen der Naturbearbeitung außer Zweifel steht.⁸

An diesem Punkt bringt der Rückgriff auf die von Aristoteles formulierten und durch Thomas von Aquin gegenüber theologischen Einwänden verteidigten Kriterien die Entscheidung, insofern das Menschsein sich vor allem durch die Sprache ausweist, deren Wirklichkeit sich wiederum an den durch sie ermöglichten Formen des sozialen Austauschs - auch gegenüber den zunächst für Götterwesen gehaltenen Spaniern - zweifelsfrei feststellen läßt.

Weniger schwierig erweist sich diese Frage mit Rücksicht auf die von Pizzaro und Cortés eroberten Hochkulturen Perus und Mexikos. Aber selbst hier kommt es zu einer bezeichnenden Kontroverse darüber, ob die in den Augen der Europäer abstoßenden Seiten dieser Kulturen (brutale Unterdrückung der Nachbarvölker, Götzendienst, vor allem aber die Praxis der Menschenopfer) nicht doch ein militärisches Eingreifen zur Herstellung echter Humanität nicht bloß erlauben, sondern im wohlverstandenen Eigeninteresse der Eingeborenen auch gebieten.

5 Vgl. die immer noch brauchbare Darstellung von P. Tischler, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin und seiner Schule*, Mönchengladbach 1923.

6 U. Matz, Vitoria, in: *Klassiker des politischen Denkens*, Bd. I, hrsg. von H. Maier, H. Rausch, H. Denzer, München 1968, S. 218.

7 Ausführliche Behandlung im Rückgriff auf die zeitgenössischen Quellen bei J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier 1972, S. 243-327.

8 Wie sehr anfangs noch die Auffassungen schwankten auf einer Skala zwischen Tier und Engelwesen, zeigt der Beitrag von Frost.

Doch auf dem Höhepunkt des theoretischen Kampfes, in der vor dem spanischen Herrscherpaar und auf seine Anordnung hin in Valladolid (1550) ausgetragenen Diskussion, unterliegt der Königliche Hofjurist Ginés de Sepúlveda mit seiner These, wonach gegen die Indios schon deshalb Krieg geführt werden dürfe, weil sie ungläubig seien und zudem an der Fortsetzung des durch sie verübten Unrechts auch mit Gewalt gehindert werden müßten. Für diese Völkerschaften gelte überdies die Ansicht des Aristoteles, derzufolge es auch ein Sklaventum von Natur gebe, das einen natürlichen Herrschaftsanspruch der geistig überlegenen Völker begründe.⁹

Demgegenüber verteidigt Las Casas (ein weiteres Mal) erfolgreich seine Position von der menschlichen und politischen Gleichrangigkeit der Indios, aus welcher die Duldung ihrer Herrschafts- und Kulturformen folgt, die nur mit Geduld und Sanftmut, nicht aber mit Gewalt zu verändern sind. Außerdem ist die Anwendung von Gewalt nach dem Kriebsrecht an die Bedingung geknüpft, daß eine "causa iusta" vorliegt. Ein gerechter Kriegsgrund für die spanische Conquista kann aber nicht schlechthin jedes von den Indios begangene Unrecht sein, sondern nur dasjenige, das gegen Spanier verübt worden ist.

Das spanische Herrscherhaus selbst hatte schon recht bald nach den vor allem von Missionaren vorgetragenen Klagen über die Grausamkeit der Eroberungspraxis einen besonderen "Indienrat" ins Leben gerufen und mit dem Erlaß einer Indiogesetzgebung begonnen, die das naturrechtlich geforderte Selbstbestimmungsrecht dieser Völker insofern zum positiven Bestandteil der Reichsgesetzgebung machte, als ihnen der Status von freien Vasallen der Krone zugebilligt wurde.¹⁰ Sie waren damit, wenigstens der Absicht nach, eingebunden in die von Spanien vertretene Idee einer universalen Friedensordnung.¹¹ Theologisch wurzelte dieser Universalismus in dem christlichen Heils- und Missionsgedanken, aber doch wiederum nur auf solche Weise, daß in ihm noch Raum blieb für das Existenzrecht der nichtchristlichen Völker, auch wenn sie faktisch einer spanischen Schutzherrschaft und Verwaltung unterstellt waren.

Rechtsgeschichtlich gesehen fällt der Gedanke einer friedlichen Einbindung heidnischer Staaten in den Verwaltungsbereich der spanischen Monarchie zusammen mit der von Vitoria betriebenen Weiterentwicklung und Konkretisierung der Völkerrechtslehre, wie sie im Rückgriff auf das aristotelisch-thomistische Naturrecht möglich wurde.¹²

9 Die allerdings nötigen Differenzierungen in der Auslegung und Übertragung der aristotelischen Position hatte Vitoria bereits etliche Jahre früher vorgenommen. (Vgl. J. Höffner, *Kolonialisierung und Evangelium*, a.a.O., S. 233 ff., S. 304 ff.). Kritisch zum Einfluß des Aristoteles: L. Hanke, *Aristotle and the American Indian*, New York, 1959. Für ein ausgewogenes Bild der Anliegen Sepúlvedas und seines "Aristotelismus" vgl. den Beitrag von Pietschmann.

10 Vgl. Bravo Lira.

11 Vgl. Straub; ders., *Pax et Imperium. Spaniens Kampf um seine Friedensordnung in Europa zwischen 1617 und 1635*, Paderborn/München 1980.

12 Die Bedeutung von Vitorias Überlegungen zu Fragen des rechtlichen Umgangs mit den neuentdeckten Völkerschaften "Westindiens" zeigt sich nicht zuletzt auch darin, daß kein geringerer als Grotius selbst auf seine Abhängigkeit von Vitoria hinweist. Über die Beziehung von Grotius zur spanischen Scholastik und deren Einfluß auf die Entwick-

Bis dahin galt als Inhalt des Völkerrechts lediglich dasjenige Recht, das bei allen Völkern auf Grund gemeinsamer Rechtsüberzeugungen der Menschen geachtet wird. Seine Entwicklung zu einem zwischen allen Völkern geltenden Recht hingegen folgt aus der Übertragung des Gemeinwohlgrundsatzes des Naturrechts auf den Bereich der zwischenstaatlichen Beziehungen. Denn auf bestimmte Güter, wie die Freiheit des Handels, der Meere und Häfen, der friedlichen Niederlassung, haben alle Völker einen gemeinsamen Rechtsanspruch, sofern ohne diese Güter und ohne eine auf sie bezogene rechtliche Ordnung des zwischenstaatlichen Verkehrs die Verwirklichung der größtmöglichen Vollkommenheit auch jedes Einzelstaates ausgeschlossen wäre.

Die rechtskritische Funktion des klassischen Naturrechts schärft damit im Bereich der völkerrechtlichen Bewertung der neuentstandenen Beziehungen zu einer fremden Kultur das Bewußtsein für Umfang und Grenzen staatlicher Souveränität. Wenn auch mit anderen gedanklichen Mitteln vorbereitet, liegt das Ergebnis solcher Grenzziehungen im konkreten Einzelfall nicht weit ab von dem Rechtsschutz, den später die Menschenrechte gewähren sollten.¹³

II

Die entscheidende Wende im politischen und geistigen Denken Europas, die am Ende zur Institutionalisierung von Menschenrechten führen wird, erfolgt allerdings nicht primär im Hinblick auf die Überwindung der kulturellen und ideologischen Verschiedenheit zwischen dem neuentdeckten "Westindien" und dem europäischen Kontinent. Sie ergibt sich aus der Notwendigkeit zur Bewältigung der Folgen einer

lung der modernen Naturrechtslehre siehe E. Reibstein, *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca*, Karlsruhe 1955, S. 17 ff.

- 13 Etliche Beispiele für die Wirksamkeit dieses Rechtsschutzes bei Bravo Lira. Es ist schon erstaunlich sich vorzustellen, daß dieser schlichten, naturrechtlich fundierten Argumentation, wie sie hauptsächlich aus dem Dominikanerorden heraus vorgetragen wurde, überhaupt eine Wirkung beschieden gewesen sein könnte gegenüber den erwartbaren Widerständen und handfesten Interessen, mit denen jeder zu rechnen hatte, der andere eines leicht zu erlangenden Vorteils beraubt. Dennoch hat sich bereits Paul III. in seiner Bulle "Sublimis Deus" (1537) dieser Auffassung angeschlossen und es den spanischen Eroberern ausdrücklich untersagt, die Indios wider deren Willen für ihre Zwecke in Dienst zu nehmen. Sie seien eben keine Tiere, sondern wahrhaftige Menschen, die weder ihrer Güter noch ihrer Freiheit beraubt werden dürften. (Text der Bulle in J. Baumgartner, "Mission und Liturgie in Mexiko", *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 18 (1971), 122 f.) Nicht ganz ein Jahrhundert später wird ausgerechnet der "Vater des modernen Völkerrechts", Hugo Grotius, den mühsam errungenen Konsens in diesem Punkt wieder aufheben durch seine Bemerkung, die heidnischen "Barbaren" seien "eher wilden Tieren gleich als Menschen" (*feris magis quam hominibus*). Daran knüpft er (unter ausdrücklicher Berufung auf eine durch die theologische Lehrentwicklung ebenfalls bereits zurückgedrängte Position Papst Innozenz' IV. (1243-1254) die Aufforderung, jene Barbaren zu bekämpfen, da ihre Gottlosigkeit eine Bedrohung des Menschengeschlechts seien. (Vgl. J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium*, a.a.O., S. 294).

weitreichenden Krise im Selbstverständnis der Europäer, die in zwei große konfessionelle Lager gespalten, über Jahrzehnte hinaus vergeblich versuchen, den Bruch in den Fundamenten der abendländischen Kultur durch gewaltsame Unterwerfung der jeweils andersdenkenden Partei rückgängig zu machen. Jedenfalls treten die Anzeichen einer durchgreifenden Veränderung im geistigen Leben Europas schon bald, noch im Jahrhundert der Besiedlung Lateinamerikas, in den Forderungen nach einer radikalen Neubegründung des politischen Denkens und seiner tragenden Werteordnung zutage, ein Vorgang mit zunächst kaum zu vermutenden, tatsächlich aber sehr ambivalenten Wirkungen gerade im Hinblick auf die künftige Entwicklung der Beziehungen zum lateinamerikanischen Kontinent.

So fordert Jean Bodin in seinem Hauptwerk *De la republique* im Jahre 1577 eine Neuregelung des Verhältnisses von sittlichen bzw. religiösen Werten und fundamentalen Interessen. Nur die individuelle Ethik kann bzw. soll weiterhin dem höheren Wert Vorrang vor dem niederen Wert einräumen, während sich für die politische Ethik das Verhältnis gerade umgekehrt darstellt. Hier geht die Sicherung der fundamentalen Interessen des Lebens vor, die auch bei ansonsten divergierenden Anschauungen über die Werteordnung in diesem Leben zur Erhaltung des Friedens politisch konsensfähig sein müssen.¹⁴

Das Hauptproblem, das die neue politische Ethik hinterläßt, besteht nun darin zu zeigen, wie sich aus subjektiven Ansprüchen Rechte ableiten lassen, d.h. wie aus der Annahme von gleichen fundamentalen Lebensinteressen bei allen Menschen die Anerkennung subjektiver Rechte auf deren Befriedigung folgt.

Eine denkbare Lösung dieser Schwierigkeit ergibt sich in Verbindung mit der im Nominalismus entwickelten Theorie der menschlichen Gesellschaft, die mit der Kategorie des Naturzustands gerade die Idee eines vorpolitischen, herrschaftsfreien Existenzmodus verbindet.¹⁵ Ihre Pointe besteht kurz gesagt in der Gleichsetzung der Kategorien von individueller Verfügungsmacht und natürlichem Recht, weil die Souveränität ursprünglich nicht bei der Gemeinschaft als ganzer, sondern bei den handlungsfähigen Subjekten selbst angenommen werden müsse.¹⁶

Die Kehrseite dieser Gleichsetzung ist allerdings, daß es ein "Recht auf alles" (Hobbes) im Naturzustand faktisch immer nur soweit geben kann, wie es die stets instabilen Kräfteverhältnisse erlauben. Solange 'Leben', 'Freiheit' und 'Eigentum' als Kernbestand und Fundament aller weiteren Güter ungeschützt dem Zugriff aller

14 Eine gründliche Darstellung dieses Wandels und seiner zeitgeschichtlichen Hintergründe gibt M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre*, Opladen 1980, S. 47-66, bes. S. 48 ff. Die ungefähr zeitgleiche Wiederentdeckung der antiken Skepsis will im übrigen dafür sorgen, daß der Streit um die Werteordnung des Lebens als unentscheidbar zu gelten habe, weil sich keine sicheren Kriterien angeben lassen, nach denen er entschieden werden könnte. Vgl. R. H. Popkin, *The History of Scepticism*, London 1979, S. 1-41.

15 Siehe w. o., Anm. 3.

16 Wesentliche Aufklärung über den ideengeschichtlichen Hintergrund in der mittelalterlichen und spätscholastischen Theologie wie auch zur Tragweite dieser Gleichsetzung von 'ius' und 'dominium' gibt das Buch von R. Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge 1978. Vgl. auch den Beitrag von Inciarte mit Hinweisen auf den ambivalenten Charakter solcher Identifizierung für die Ausübung der Persönlichkeitsrechte.

ausgeliefert sind, müssen sie um der Anerkennung als persönlicher Rechtsbereich willen auch verteidigt werden können. Endgültig gesichert jedoch wird ihr Rechtscharakter erst durch den Übergang vom bloßen Naturzustand und seiner unregelmäßigen Machtverteilung in den Zustand einer staatlich geordneten Gemeinschaft, die zur effektiven Verwaltung des Rechts alle Macht in Händen halten muß. Der Vorteil dieser Abtretung der individuellen Souveränität an den Staat liegt darin, daß nur so wenigstens ein Teil der subjektiven Rechtsansprüche, und zwar diejenigen, an denen (vermutlich) alle Beteiligten das größere Interesse haben, gesichert werden kann durch den für alle gleichermaßen vorteilhaften Schutz staatlicher Zwangsbefugnisse.¹⁷

Aber das vom aufgeklärten Selbstinteresse des Einzelnen her konzipierte Vernunftnaturrecht des neuzeitlichen Rationalismus hatte nicht nur Vorteile, zumindest nicht nach allen Seiten. Sofern der Zustand des politisch und sozialgeordneten Zusammenlebens nur als etwas gegenüber dem anarchischen Primärzustand Abgeleitetes, durch aufgeklärte Vernunft erst künstlich zu Erzeugendes begriffen wird, gilt auch die vertragstheoretisch begründete Selbstbeschränkung staatlicher wie privater Machtausübung nur für das vertragschließende Staatsvolk innerhalb seines Staatsgebiets. Die Idee eines wechselseitigen Machtverzichts zugunsten einer künstlich gebildeten zentralen Ordnungsmacht begründet zwar nach innen ein Rechtsverhältnis. Nach außen besteht dagegen weiterhin lediglich ein Machtverhältnis, das wiederum erst durch die Anerkennung eines vertraglich geregelten Interessenausgleichs in ein Rechtsverhältnis umgewandelt werden kann, aber nicht braucht. Wo die Interessenlage dies nicht beiden Seiten zur Sicherung des jeweiligen Vorteils nahelegt, geht schließlich Macht, militärische, wirtschaftliche, kulturelle, in welcher Form auch immer, vor Recht.

Aus der mit dem klassischen Naturrecht immerhin vereinbaren Idee einer Schutzherrschaft zum Wohl der nichteuropäischen Völker wird so mit dem neuzeitlichen Staatsdenken die Beanspruchung einer Vorherrschaft zum ausschließlich eigenen Nutzen der Herrschenden, wie ähnlich sich beide Formen der Herrschaft in der Praxis auch gewesen sein mögen.

Ihre theoretische Rechtfertigung erhält die auch in Spanisch-Amerika vielfach geübte Praxis des Herrschaftsmißbrauchs so erst nach dem Zusammenbruch des spanischen Weltreichs mit seinen politischen Ordnungsideen, spätestens jedoch zur Blütezeit des kolonialen Imperialismus, als Europa sich damit begnügt, die Existenz erstmals freier Naturvölker als geschichtlichen Beleg für die spekulative Annahme eines primären, d.h. vorstaatlichen und damit im Sinne der neueren Rechtstheorie auch politisch rechtlosen Naturzustandes zu werten. Die gewiß zu keiner Zeit wirklich gleichgeachteten Partner eines interkontinentalen Dialogs sind damit unversehens zu einer reinen Argumentationshilfe in einem innereuropäischen Prozeß der Theoriebildung geworden.¹⁸

-
- 17 In systematischer Hinsicht aufschlußreich ist der Beitrag von Höffe, mehr ideengeschichtlich orientiert der Text von Brandt.
- 18 Die systematische Bedeutung des Arguments für die Rechts- und Staatsphilosophie von Hobbes, Locke und Rousseau behandelt Siep.

III

Gleichwohl hat es nach dem Beginn der ersten Besiedlung auch praktisch wirksame Unterschiede als Konsequenz der verschiedenen Sichtweisen des Politischen gegeben, deren Auswirkungen noch in unsere Gegenwart hineinreichen. Dies zeigt ein Vergleich der beiden Amerika. In beiden Fällen geht es den Eroberern zwar um das fremde Land und seine Reichtümer. Aber nur im Falle der Besiedlung Nordamerikas führt dies zu einer nahezu vollständigen Vertreibung der eingeborenen Völker von ihrem Grund und Boden. Dabei ist die Ausrottung der Urbevölkerung eine Variante des gleichen Ziels, das in den Augen der Europäer herrenlose Land (*terra nullius*) von seinen Bewohnern zu "säubern". Sofern dies nicht vollständig geschehen war, lebt die Urbevölkerung Nordamerikas noch heute zu großen Teilen als Minderheit in staatlich zugewiesenen Reservationen.

Anders verhält es sich im Falle der zweihundert Jahre früher beginnenden Besiedlung des südlichen Amerika unter dem Einfluß der in Spanien noch lebendigen, naturrechtlich begründeten Tradition des politischen Denkens.

Trotz der kaum geringeren Fremdartigkeit der Kulturen und trotz der bleibenden Versuchung durch die eigene Macht folgt dem anfänglichen Eroberungskrieg sehr bald der Versuch einer friedlichen Verständigung mit dem Ziel der Errichtung einer gemeinsamen Lebensordnung, die nicht auf bevölkerungspolitischer Absonderung und Rechtslosstellung der Eingeborenen beruht. Noch heute prägt dieser Vermittlungsversuch deutlich sichtbar das Erscheinungsbild Lateinamerikas in dem wohl einzigartigen Phänomen einer weitgehenden ethnischen Verschmelzung der Kulturen Amerikas, Afrikas und Europas.¹⁹ Die kulturelle Identität Lateinamerikas hängt jedenfalls in besonderem Maße an dieser Vermischung, auch wenn es daneben sehr unterschiedliche nationale und kulturelle Identitäten innerhalb desselben Kontinents gibt.²⁰

Vermischung bedeutet aber zugleich auch Verlust einer ursprünglichen Identität. Das führt zu der grundsätzlichen Frage nach der Abhängigkeit des Identitätsbegriffs von unterschiedlichen Zeitbezügen.²¹ Nicht zuletzt die gegenwärtige Krisensituation der technologischen Weltbeherrschung des Westens läßt Zweifel daran aufkommen, welche Form der Identität es für Lateinamerika heute zu behaupten gilt: diejenige, die historisch aus mancherlei Einflüssen geworden ist oder eine mindestens in Teilbereichen anzustrebende Wiederbelebung der Eigenständigkeit und Rationalität der ehemals indianischen Kulturen.²²

19 Vgl. Terán Dutari zum Phänomen des "mestizaje" und seiner kulturgeschichtlichen Hintergründe.

20 Skarica untersucht das am Einfluß der französischen bzw. englischen Aufklärungsphilosophie auf die Entwicklung des chilenischen Nationalbewußtseins; De Boni beschäftigt sich mit den Abhängigkeiten der philosophischen und literarischen Kultur Brasiliens von Portugal.

21 Siehe den Beitrag von Maliandi.

22 Peña erörtert das Problem am Beispiel der eigentümlichen Rationalität der indianischen Hochkulturen Perus.

Wie die innere Entwicklung Lateinamerikas und ihr Verhältnis zu Europa auch gesehen werden mag, die naturrechtliche Interpretation unterschiedlicher Gesellschaften und Kulturen mit ihrer Annahme einer grundlegend gemeinsamen Struktur des Menschlichen als wesentlich sozialem Leben entwertete durch den Gesichtspunkt einer abstrakten Identität keineswegs die Tatsache einer echten Verschiedenheit der Inhalte. Sie bot eben darum die Chance, das Fremdartige und Andere in seiner Andersartigkeit gelten zu lassen, ohne die Befürchtung hegen zu müssen, damit schon in die schwierige und letzten Endes den Konflikt begünstigende Situation einer weitgehenden Sprach- und Beziehungslosigkeit zu geraten.

Heute sind es die Menschenrechte, welche zumindest in der ihnen durch die Erklärungen der UNO verliehenen Fassung die grundlegende Bedingung einer Universalisierbarkeit erfüllen, die nicht auf Kosten der nationalen oder kulturellen Identität zu gehen braucht. Sind sie doch etwas, was einerseits alle Menschen verbindet, und schließen sie andererseits spezifische (sogar individuelle und lokale) Eigentümlichkeiten (wie z.B. das Recht auf die eigene Sprache) mit ein. Sowenig die Menschenrechte daher in ihrer Substanz etwas spezifisch Europäisches sein können, so sehr eröffnen sie gegenwärtig dem Dialog über die sozialen und kulturellen Entwicklungen in Lateinamerika und Europa eine kritische, aber solide Basis.

I

ZUR BEGRÜNDUNG DER MENSCHENRECHTE

**FREIHEIT UND "BEFREIUNG".
GIBT ES EINE RANGORDNUNG DER MENSCHENRECHTE?**

I. "Grave Violations" und notstandsfeste Bürgerfreiheiten

Die Frage nach einer Rangordnung der Menschenrechte findet einige Anknüpfungspunkte im Völkerrecht. Dieses unterscheidet zunächst zwischen einfachen und schweren Menschenrechtsverletzungen ("grave violations").

Die Völkerrechtskommission der Vereinten Nationen hat 1980 die schweren Menschenrechtsverletzungen als "international crimes" - Völkerrechtsverbrechen - aus den Völkerrechtsdelikten herausgehoben. Das Verbot von schweren Menschenrechtsverletzungen gilt als objektives Völkerrecht - unabhängig davon, ob die verletzenden Staaten die Konventionen zum Schutz der Menschenrechte ratifiziert haben oder nicht; es gilt unabdingbar - jus cogens - und als Verpflichtung gegenüber allen - erga omnes -, d.h. es werden nicht nur die Rechte der Betroffenen, sondern zugleich auch die Rechte der Staatengemeinschaft verletzt.

Rechtsfolge ist die Zulässigkeit von Sanktionen, die dann keine unzulässige Einmischung in die inneren Angelegenheiten des betroffenen Staates darstellen. Zwar ist die Anwendung militärischer Gewalt auch in solchen Fällen nicht zulässig, wohl aber die sog. Retorsion - die unfreundliche Reaktion - und die Repressalie, d.h. ein Eingriff in völkerrechtliche Rechtsgüter des Verletzterstaates, um Beugezwang auszuüben, z. B. wirtschaftliche Sanktionen.¹

Einhellige Anerkennung als "schwere" Menschenrechtsverletzung haben bisher nur drei Tatbestände gefunden: der Völkermord, die Sklaverei und die Apartheid. Es gibt andere Tatbestände, die diesen an Schwere an sich nicht nachstehen, z. B. Ermordung von Bevölkerungsschichten (wie im Kambodscha Pol Pots), Ausrottung von Religionsgemeinschaften (wie z. B. der Zeugen Jehovas in Kuba) explosives Spielzeug (wie in Afghanistan), politischer Mißbrauch der Psychiatrie (wie in der

1 Vgl. hierzu Bruno Simma, "Menschenrechtspolitik mit wirtschaftlichen Mitteln: Ihr völkerrechtlicher Rahmen", in: *Menschenrechte und wirtschaftliche Gegenleistungen*, 1987, S. 73 ff., 79; Menzel/Ipsen, *Völkerrecht*, § 61, III. 1.; so auch Verdross/Simma, *Universelles Völkerrecht*, 2.3.9.2 a); sowie grundsätzlich zur Frage der Menschenrechtsgeltung im Völkerrecht und zu "grave violations": Wengler, *Völkerrecht*, Bd. II, S. 1023 ff.; auch Rudolf Bindschedler, "Schutz der Menschenrechte und Verbot der Einmischung", in: *Festschrift für Schlochauer*, S. 184 ff.

Sowjetunion), vom Staat zugelassene Folter und willkürliche Verhaftung u.ä. (wie in zahlreichen rechten und linken Diktaturen der Dritten Welt).

Im Blick auf diese Fälle hat sich aber ein völkerrechtlicher Konsens, der für die Entstehung objektiven Völkerrechts Voraussetzung ist, bislang nicht herstellen lassen. Der im Völkerrecht angewandte Maßstab der "Schwere" von Menschenrechtsverletzungen beruht eben nicht allein auf dem Grad der Unmenschlichkeit, sondern es muß hinzukommen, daß sich Ost, West und die Dritte Welt über die Einbeziehung einigen können. Bestrebungen, den Kreis der als schwer anerkannten Menschenrechtsverletzungen schrittweise auszudehnen, stoßen aber naturgemäß auf den Widerstand derjenigen Staaten, die solche Unmenschlichkeiten verüben, unterstützen oder sich für alle Fälle vorbehalten wollen.

Ein weiterer völkerrechtlicher Anknüpfungspunkt findet sich im Notstandsvorbehalt (Art. 4) des UN-Paktes über bürgerliche und politische Rechte von 1966. Hiernach dürfen zwar die meisten Bürgerrechte außer Kraft gesetzt werden, wenn ein öffentlicher Notstand, der das Leben der Nation bedroht, dies unbedingt erfordert und der Ausnahmezustand amtlich verkündet ist. Ausgenommen sind jedoch eine Reihe von Rechten, die selbst im Notstandsfall fortgelten, nämlich: Das Verbot der Diskriminierung allein nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion oder sozialer Herkunft, die Verbote willkürlicher Tötung, der Folter, der Sklaverei, der Leibeigenschaft und des Entzugs der Rechtsfähigkeit; der Grundsatz "keine Strafe ohne Gesetz" sowie die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit.

Auch die Europäische Menschenrechtskonvention macht einen Notstandsvorbehalt (Art. 15), erklärt aber eine Reihe von Menschenrechten für notstandsfest, nämlich die Verbote der willkürlichen Tötung, der Folter, der Sklaverei sowie den Grundsatz: Keine Strafe ohne Gesetz.

Indem diese Bürgerrechte als "notstandsfest" gelten, wird ihnen Vorrang zuerkannt vor anderen Bürgerrechten, z. B. dem Habeas Corpus-Prinzip, dem Recht auf unabhängige und unparteiische Richter, den Rechten des Angeklagten und des Gefangenen, der Freizügigkeit, dem Recht auf Ausreise und Heimkehr, den Ausländerrechten, dem Schutz der Privatsphäre, der Meinungs- und Pressefreiheit, der Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit, der Ehe und Familie, den staatsbürgerlichen Rechten und den Minderheitenrechten.

Das Völkerrecht kennt also, zusammenfassend, unter den Bürgerrechten eine dreistufige Rangordnung: erstens solche, deren Verletzung als "grave violation" gilt und völkerrechtliche Sanktionen erlaubt, zweitens die "notstandsfesten" Bürgerrechte, drittens die übrigen bürgerlichen und politischen Menschenrechte. Die Frage, welche Menschenrechte in welche Kategorien gehörten, befindet sich noch in der Entwicklung. Die bisher gegebenen Antworten sind noch unausgereift und durch allerlei Interessen verzerrt. Das Schema als solches aber hat eine natürliche Evidenz und hat deshalb globale Anerkennung gefunden.

II. Personale und wirtschaftliche Bürgerfreiheiten

Unter den bürgerlichen Grundfreiheiten hat sich darüber hinaus in den Verfassungsordnungen der westlichen Demokratien eine weitere Abstufung herauskristallisiert. Sie unterscheidet danach, wieweit sich die Grundfreiheiten auf die Integrität der Person und wieweit sie sich auf das wirtschaftlich und gesellschaftlich vermittelte Handeln beziehen. Der Grundsatz lautet: Je personnäher das Rechtsgut, desto unbedingter der Rechtsschutz. Die weniger personenbezogenen, stärker sozialbezogenen Freiheitsrechte stehen zwar auch nicht zur Disposition des Gesetzgebers, aber sein Spielraum zu ihrer Einschränkung ist nach Umfang und Intensität größer. Er kann z. B. generell Eigentum und Erbrecht unter sozialen Gesichtspunkten beschränken, die Berufsausübung regeln, die unternehmerische Betätigung einschränken, während er in die körperliche Integrität, in die Intim- und Privatsphäre, die geistige Freiheit und die Freiheit der Wohnung nur ausnahmsweise und nur unter strengen Voraussetzungen eingreifen darf.

Auch für diese Abstufung gibt es einen völkerrechtlichen Anhaltspunkt: Der UN-Pakt über bürgerliche und politische Freiheitsrechte umfaßt nämlich überhaupt nur die personenbezogenen Freiheitsrechte. Die stärker sozialbezogenen kommen darin überhaupt nicht vor: weder Eigentum und Erbrecht, noch Berufsfreiheit und Gewerbefreiheit, noch Investitions- und Unternehmerfreiheit.²

Aber auch zwischen den westlichen Demokratien ist die Sozialbindung der wirtschaftsbezogenen Freiheitsrechte im Grundsatz nicht streitig: lediglich im Grade der Sozialbindung gibt es Unterschiede: sie ist z. B. in der Bundesrepublik stärker als in den USA.

Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes unterscheidet sogar bei einem und demselben Grundrecht die stärker personenbezogenen und die stärker sozialbezogenen Elemente und gewährt dem Gesetzgeber größere Eingriffsbefugnisse bei den sozialbezogenen. So umfaßt z. B. das Grundrecht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit (Art. 2 I) sowohl den Kernbereich des Persönlichkeitsrechts, die Intim- und Privatsphäre, die so gut wie gar nicht angetastet werden darf, als auch die Unternehmensfreiheit, die der Gesetzgeber umfassend regeln darf. Entsprechend ist der Schutz des Eigentums wesentlich stärker, soweit es um das persönliche Eigentum geht, während das Anteils- und Unternehmenseigentum wegen seines sozialen Bezugs einem weit ausgelegten Recht des Gesetzgebers zur Inhalts- und Schrankenbestimmung unterliegt. Entsprechende Unterschiede gelten für die Vereinigungsfreiheit, je nach dem, ob es sich um Personenvereinigungen oder um Kapitalgesellschaften handelt, oder für die Berufsfreiheit, je nach dem, ob sie von Individuen oder von größeren Unternehmen ausgeübt wird. (Das Bundesverfassungsgericht hat diese Gesichtspunkte besonders eingehend im sog. Mitbestimmungs-Urteil dargelegt - BVerfGE 50, 290 ff.)

2 Gewiß, dieser Verzicht beruht auf einem Kompromiß: die westlichen Demokratien hätten auch diese Freiheitsrechte gerne als international anerkannte Bürgerrechte verankert, fanden dafür aber nicht die erforderliche Mehrheit und beharrten nicht darauf, um den Pakt über die personenbezogenen Freiheiten nicht zu gefährden.

Die Unterschiede wirken sich u.a. aus in Fragen des sog. Prognosespielraums des Gesetzgebers und der Frage, ob die materielle Beweislast beim Gesetzgeber oder beim Gesetzesadressaten liegt.

Der dahinterstehende Gedanke ist der der sog. wirtschaftspolitischen Neutralität des Grundgesetzes. Dieser geht davon aus, daß die wirtschaftspolitischen Kontrollen zugleich Gegenstand des demokratischen Parteienstreits sind. Das Demokratieprinzip verlangt die Unparteilichkeit des Grundgesetzes und die Gleichberechtigung der Parteien und der parteipolitischen Meinungen, unabhängig von ihrer sachlichen Qualität. Dem Gesetzgeber muß, je nach den wechselnden Mehrheitsverhältnissen, der nötige Spielraum zu wirtschaftspolitischen Experimenten und deshalb zu Eingriffen in die wirtschaftsbezogenen Grundfreiheiten verbleiben. Dieser Spielraum ist nicht unbegrenzt: auch die wirtschaftsbezogenen Grundrechte sind in ihrem Kernbereich unantastbar. Mit Recht hat z. B. die jüngste päpstliche Sozialenzyklika das Recht auf unternehmerische Initiative als ein wichtiges Recht nicht nur für den einzelnen, sondern auch für das Gemeinwohl betont³. Aber die Sozialbindung der wirtschaftsbezogenen Bürgerfreiheiten bewirkt, daß sie in Intensität und Umfang wesentlich flexibler der Eingriffsbefugnis des Gesetzgebers ausgesetzt sind, je nach seiner wirtschaftspolitischen Konzeption. Zu dieser Stellung zu nehmen, ist nicht Aufgabe des Verfassungsgerichts, sondern des Wählers: Dieser soll mit verschiedenen wirtschaftspolitischen Modellen seine eigenen Erfahrungen sammeln und seinem eigenen Urteil Geltung verschaffen können.

III. Politische und andere Bürgerfreiheiten

Dieser Gesichtspunkt gibt uns zugleich einen Anhaltspunkt zur Einstufung der politischen Grundfreiheiten, insbesondere des allgemeinen und gleichen Wahlrechts und der zugehörigen Rechte, die einen freien, demokratischen Wahlkampf gewährleisten, wie Parteigründungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Pressefreiheit usw.. Wenn der Wähler über Umfang und Intensität der wirtschaftsbezogenen Grundfreiheiten mitentscheiden soll, so bedeutet das zugleich, daß die politischen Grundfreiheiten Vorrang vor diesen haben müssen. Wird dieser Vorrang nicht anerkannt, wird vielmehr den wirtschaftsbezogenen Grundfreiheiten Vorrang vor den politischen eingeräumt, so führt dies zu Erscheinungen wie dem Putsch in Chile von 1973, also zur Abschaffung der Demokratie, um sozialistische Wirtschaftsexperimente abzubauen. Daß damit gegen eine der Natur der Sache immanente Rangordnung der Menschenrechte verstoßen wurde, zeigt sich an den politischen Folgen: Die Wirtschaftsexperimente Allendes waren im Begriff, Erfahrungen zu vermitteln, aus denen die Chilenen wichtige wirtschaftspolitische Lehren hätten ziehen und bei künftigen Wahlen zur Geltung bringen können: ganz Lateinamerika hätte mitgelernt. Statt dessen verbreitete sich nun der Mythos, der Sozialismus Allendes würde zur Überwindung der Armut geführt haben, wenn er hätte weitergeführt werden können. Die wirtschaftspolitischen Erfolge, die man sich von der Diktatur versprochen hatte,

3) *Sollicitudo Rei Socialis* 15, 2 und 42, 5.

blieben aus, statt dessen wurden außer den wirtschaftsbezogenen auch die personenbezogenen Grundfreiheiten massiv verletzt. So hat die Mißachtung der natürlichen Rangordnung der Menschenrechte einen verheerenden und nicht wieder gutzumachenden Schaden für den ganzen Kontinent gestiftet.

Die politischen Grundfreiheiten gehen also zwar den wirtschaftsbezogenen, nicht aber den personenbezogenen vor; sie haben deren Geltung im Gegenteil zur Grundlage. Denn freie demokratische Wahlen setzen voraus, daß die Menschen frei und furchtlos ihre Meinungen äußern, sich organisieren und versammeln können. Wo es hingegen die personalen Grundfreiheiten nicht gibt, sind auch die politischen Grundfreiheiten gegenstandslos. Wenn man es etwas vereinfacht in eine Formel bringen darf: Der Rechtsstaat geht der Demokratie voraus. Es lief in der Geschichte so ab, aber es kann auch aus den natürlichen Sachgesetzmäßigkeiten heraus nicht anders sein. Zwar können, wenn einmal das Fundament freiheitlicher Demokratie gelegt ist, demokratische Wahlen zu einer weiteren Fortentwicklung auch der personalen Grundfreiheiten führen. Dies setzt aber voraus, daß der Mindeststandard an personaler Freiheit, der den demokratischen Meinungskampf erst ermöglicht, schon besteht.

Wir finden also im Blick auf die bürgerlichen und politischen Freiheitsrechte, wenn man von solchen Differenzierungen einmal absieht, eine dreistufige Rangordnung: Das Fundament bilden die personalen Grundfreiheiten. Sie sind Voraussetzung für die politischen Grundfreiheiten, während die wirtschaftsbezogenen Grundfreiheiten diesen nachgeordnet sind. Berücksichtigt man ferner, daß das Völkerrecht innerhalb der personalen Grundfreiheiten eine dreistufige Rangordnung kennt, so kommen wir zu folgendem Stufenbau: 1. Die absoluten Grundfreiheiten, deren Verletzung als "grave violation" gilt, 2. die notstandsfesten Grundfreiheiten, 3. die übrigen personalen Grundfreiheiten, 4. die politischen, 5. die wirtschaftsbezogenen Grundfreiheiten.

IV. Wirtschaftliche, soziale und kulturelle Staatspflichten

Auf welcher Stufe sind die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte einzuordnen? Diese Menschenrechte sind nicht zu verwechseln mit den wirtschaftsbezogenen Grundfreiheiten, wie Eigentum, Berufsfreiheit usw., die zu den bürgerlichen Menschenrechten gehören und die der Bürger vor Gericht geltend machen kann. Es heißt zwar, jeder habe ein Recht auf soziale Sicherheit, angemessenen Lebensstandard, Nahrung, Gesundheit, Bildung. Das besagt jedoch nicht, daß er es vom Staate einklagen kann, sondern nur, daß dem Staate einseitig Verpflichtungen obliegen. Denn die Verwirklichung dieser Rechte hängt von Akten der Gesetzgebung, von der Organisation der Verwaltung und den Bedingungen des Staatsbudgets ab, und hierüber können nicht Richter, sondern nur Regierung und Gesetzgeber entscheiden; folglich kann der Bürger - jedenfalls in aller Regel - auch nicht durch Anrufen der Gerichte die Verwirklichung dieser Rechte erzwingen. Der Pflicht von Regierung und Gesetzgeber, die Entwicklung des Landes zu fördern, stehen keine subjektiven Rechte des Bürgers gegenüber. Die Verwendung des Begriffes

"Menschenrechte" für einseitige Staatspflichten ist daher nur in einem übertragenen Sinne zu verstehen. Der grundsätzliche Unterschied zwischen den bürgerlichen und politischen Menschenrechten einerseits und den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechten andererseits ist u.a. darin zum Ausdruck gekommen, daß die Vereinten Nationen im Dezember 1966 zwei voneinander getrennte Konventionen für die beiden Typen von Menschenrechten verabschiedet und den Staaten zur Ratifizierung vorgelegt haben.

Die Konvention über bürgerliche und politische Menschenrechte umfaßt den seit der Aufklärung überkommenen klassischen Katalog von Menschenrechten, wenn auch ergänzt und verfeinert. Er beruht auf dem Grundgedanken der Gewaltenteilung. Die exekutive Staatsgewalt ist durch Verfassung und Gesetze gebunden, die nicht von ihr selbst, sondern von einem anderen Organ erlassen werden und über die sie deshalb nicht nach Willkür verfügen kann. Unabhängige Richter sollen die Einhaltung von Verfassung und Gesetz kontrollieren. Gewaltenteilung genügt zwar nicht, um die Menschenrechte zu sichern, sie ist keine hinreichende, aber eine notwendige Bedingung dafür. Nicht alle gewaltenteilenden Staaten achten die Menschenrechte, aber alle Staaten, die sie achten, beruhen auf Gewaltenteilung; und es gibt keinen nicht-gewaltenteilenden Staat, der sie achtet, und kann ihn nicht geben. Denn nur wenn die Staatsgewalt überhaupt ans Recht gebunden ist, kann sie auch an Menschenrechte gebunden sein. Ohne Gewaltenteilung aber gibt es keine Rechtsbindung der Exekutivgewalt; es herrscht Willkür, im Kantischen Sprachgebrauch: Despotie, ob sie nun grausamer oder milder ausgeübt wird. Die bürgerlichen und politischen Rechte sind nicht nur einseitige Verpflichtungen des Staates. Vielmehr stehen diesen Pflichten subjektive Rechte gegenüber, die der Bürger vor Gericht einklagen kann.

Die andere Konvention, die über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Menschenrechte, stellt demgegenüber nur einseitige Forderungen an den Staat. Diese Staatspflichten sind folglich auf Gewaltenteilung nicht angewiesen. Sie können auch von absoluten Monarchien, von Führerstaaten, Militärdiktaturen oder revolutionären Parteidiktaturen verwirklicht werden, wenn sich diese wohlwollend um die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung des Volkes bemühen.

Den Unterschied zwischen diesen beiden Typen von Menschenrechten bringen die beiden UN-Konventionen auf folgende Weise zum Ausdruck: Im Pakt über bürgerliche und politische Rechte heißt es:

Jeder Vertragsstaat verpflichtet sich, die in diesem Pakt anerkannten Rechte zu achten, ... dafür Sorge zu tragen, daß jeder, der in seinen in diesem Pakt anerkannten Rechten oder Freiheiten verletzt worden ist, das Recht hat, eine wirksame Beschwerde einzulegen ... (Er) verpflichtet sich, ... den gerichtlichen Rechtsschutz auszubauen (Art. 2 I u. II).

Diese Menschenrechte gelten also unmittelbar und unbedingt.

Hingegen heißt es in der Konvention über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Menschenrechte:

Jeder Vertragsstaat verpflichtet sich, ... unter Ausschöpfung aller seiner Möglichkeiten Maßnahmen zu treffen, um nach und nach mit allen geeigneten Mitteln, vor allem durch gesetzgeberische Maßnahmen, die volle Verwirklichung der in diesem Pakt anerkannten Rechte zu erreichen (Art. 2 I).

Diese Rechte haben also keine unmittelbare und unbedingte Geltung, sondern den Charakter von Programmsätzen und Zielsetzungen. Erreicht der Staat diese Ziele nicht, so kann er immer geltend machen, er habe seine Möglichkeiten ausgeschöpft, er strebe die Ziele nach und nach und mit allen geeigneten Mitteln an. Es geht um Staatspflichten, für die der Begriff "Rechte" nicht im streng juristischen, sondern nur in einem übertragenen Sinne Verwendung findet.

Die beiden Konventionen der Vereinten Nationen sehen keine Rangordnung beider Typen von Menschenrechten vor. Vielmehr sollen beide Menschenrechtskonventionen von möglichst allen Mitgliedsstaaten ratifiziert und eingehalten werden. Sie stehen gleichberechtigt nebeneinander. Dies ist der völkerrechtliche Stand der Dinge, beruhend auf dem Erkenntnisstand von 1966.

V. "Befreiung":

Vorrang der Staatspflichten vor den Bürgerfreiheiten

Seither hat sich im Blick auf die sog. Dritte Welt, vor allem auf Lateinamerika, eine politische Alternativ-Konzeption in den Vordergrund geschoben, derzufolge die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Staatspflichten Vorrang vor den bürgerlichen und politischen Freiheitsrechten hätten. Erst müsse der Staat für Nahrung, Wohnung, Kleidung, Bildung und Gesundheit sorgen - also für die elementaren Lebensnotwendigkeiten. Dann erst, in zweiter Linie, könne man über die bürgerlichen und politischen Menschenrechte reden. Denn bei ihnen gehe es nicht um die Fundamente des Lebens überhaupt, sondern um ergänzende Annehmlichkeiten, um individuelle Bedürfnisse, um moralische Fragen usw.. Wie es Bert Brecht einmal drastisch formuliert hat: "Erst kommt das Fressen, dann die Moral".

Der Konzeption von der Gleichrangigkeit der bürgerlichen und sozialen Menschenrechte wird entgegengehalten, sie gewährleiste das Recht, in schöner Freiheit zu verhungern, zu verkommen, zu verelenden - ergänzt um das Recht der Besitzbürger, ihren Wohlstand auf Kosten der Ausgebeuteten und Abhängigen zu vermehren. Die bürgerlichen und politischen Menschenrechte erscheinen so als ein individualistischer Luxus. Sie werden von einigen als ganz entbehrlich, von anderen als zumindest zweitrangig angesehen - zweitrangig sowohl der sachlichen als auch der zeitlichen Priorität nach. Entwicklung habe Vorrang vor der Freiheit.

Diese Theorie wird meist vertreten unter dem Stichwort "Befreiung". Zwar wird die Idee der Befreiung auch von der demokratischen Aufklärung und von der christlichen Soziallehre in Anspruch genommen und hat in der Theologie darüber hinaus einen spezifischen, vor allem von Paulus geprägten Inhalt. Hier aber geht es um einen politischen und theologischen Begriff der "Befreiung", der sich zu dem traditionellen Begriff kritisch, ja oppositionell verhält: "Befreiung" bedeutet ein Alternativ-Konzept zur Befreiung durch den demokratischen Verfassungsstaat und die christliche Soziallehre.

Für die Entwicklungsländer empfehle sich vielmehr eine Staatsstruktur, in der die Gewaltenteilung und damit die Bindung an bürgerliche und politische Rechte aufgehoben ist. Als Modelle gelten die sog. Befreiungsstaaten, wie z. B. die So-

wjetunion, Nordkorea, Kuba und Nicaragua. Denn, so heißt es, es seien die Institutionen der westlichen Demokratien, die Kapitalismus, Imperialismus und die ungerechte Weltwirtschaftsordnung hervorgebracht hätten. Die Befriedigung der menschlichen Grundbedürfnisse sei ein Zweck, dessen Erreichung nun einmal bestimmter Mittel bedürfe. Wer den Zweck wolle, müsse die Mittel akzeptieren, also die Überwindung von Gewaltenteilung, Rechtsbindung des Staates und parlamentarische Demokratie, und ihre Zwecksetzung durch die unumschränkte Macht einer sozialistischen Parteiführung. Es bleibe zwar zu hoffen, daß die Diktatur alsdann human und tolerant ausgeübt werde, und man wolle in diesem Sinne moralische Appelle erheben, entscheidend sei aber, daß damit die Machtfrage nicht angetastet werde.

Die Logik derartiger Argumentation erscheint vielen auf den ersten Blick so einleuchtend, ja zwingend, daß von ihr eine gewaltige Faszinationswirkung ausgegangen ist, vor allem auf humanitär engagierte Intellektuelle, die von der oft unbeschreiblichen Armut und Unterdrückung in Ländern der Dritten Welt erschüttert worden sind. Sie haben das hier nur in seiner Grundstruktur wiedergegebene Argument vom Vorrang der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte vor den bürgerlichen und politischen auf vielfache Weise ausgestaltet: soziologisch, ökonomisch, ethisch und vor allem theologisch. Die Idee der Befreiung weist dem historischen Determinismus die Richtung, sie schafft Kampfgemeinschaften und Begeisterung, sie gibt dem politischen Engagement Hoffnung, Sinn und Ziel, sie vermittelt Gerechtigkeitsüberzeugungen und Siegeszuversicht. Einwände dagegen erscheinen als aussichtsloser Widerstand gegen einen geschichtlich unaufhaltsamen Trend, als kleinliches Mäkeln aus dem Geist hinterwälderischer Reaktion, aus bourgeoiser Ideologiefangenschaft, primitivem Antikommunismus, mystischer Religiosität, veralteter Moralität, eurozentrischem Provinzialismus, römischem Traditionalismus und ähnlicher Vorurteile. Einwände solcher Art liefen - so heißt es - immer nur darauf hinaus, die Armen und Unterdrückten im Stich zu lassen und sich auf die Seite der Tradition, der Reichen und Herrschenden zu stellen.

Indes pflegen auf Zeiten des Rausches Zeiten der Ernüchterung zu folgen, und es ist immer sinnvoll, für diesen Tag einige aufklärerische Überlegungen bereitzuhalten. Und dieser Tag beginnt zu dämmern, seitdem diese Variante der Befreiungsbewegung und Befreiungstheologie nicht mehr bloß Idee, Theorie und begeisternder Ansporn ist, sondern sich in der Praxis bewähren muß. Die bisherigen Erfahrungen sind so niederschmetternd, daß die Illusionen nur noch aufrecht erhalten kann, wer über die konkrete Wirklichkeit willentlich hinwegsieht und sich dann natürlich um die Analyse ökonomischer und politischer Ursachen und Zusammenhänge herumzudrücken vermag.

Der Theorie vom Vorrang der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte liegen einige Gedankenfehler zugrunde, die ich in drei Punkten erörtern möchte. Wir müssen zunächst die bürgerlichen und die politischen Menschenrechte unterscheiden und die Fragen stellen: Wird die Erfüllung der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Staatspflichten durch die personalen Bürgerfreiheiten (VI.) oder durch die politischen Bürgerfreiheiten (VII.) behindert? Läßt sich unabhängig von dieser empirischen Frage aus grundsätzlichen Erwägungen eine Vorrangstellung begründen (VIII.)? Danach einiges zur Veranschaulichung der Theorie der "Befreiung" und zum Hintergrund der ganzen Verwirrung.

VI. Personale Bürgerfreiheiten und soziale Staatspflichten

Nehmen wir einmal hypothetisch an, das Elend der Dritten Welt habe seine wesentliche Ursache nicht in dem dort vielfach noch herrschenden wilden Frühkapitalismus mit seinen monopolistischen und oligarchischen Strukturen, in der sozialen und rechtlichen Verantwortungslosigkeit, den Unausgeglichheiten der wirtschaftlichen Entwicklung und dem wirtschaftspolitischen Unverstand der Regierungen, sondern in den Prinzipien der Marktwirtschaft an sich. Dieses Elend könne deshalb nicht durch einen sozial gestaltenden Ordnungsrahmen, durch Bodenreform, durch wirksames Konzern- und Kartellrecht, durch faires Wettbewerbsrecht, durch Förderung genossenschaftlicher Entwicklung, durch Rechtssicherheit und soziale Verantwortung im Rahmen einer freiheitlichen Demokratie überwunden werden, wie es der christlichen Soziallehre vorschwebt. Vielmehr bedürfe es konsequent sozialistischer Wirtschaftsformen. - Unter diesen Prämissen müßte in der Tat der revolutionäre Befreiungsprozeß einen Staat anstreben, in dem die wirtschaftsbezogenen Grundfreiheiten eingeschränkt sind. z. B. der Schutz des Eigentums, jedenfalls soweit es sich auf Produktionsmittel erstreckt, das Erbrecht, jedenfalls soweit es zur Anhäufung von ökonomischen Machtmitteln führen kann, die wirtschaftliche Vertragsfreiheit, die Gewerbefreiheit, die Freiheit der Berufswahl, die Freiheit, Unternehmen zu gründen und zu führen und privat zu investieren.

Aber dann bleibt immer noch erklärungsbedürftig, wieso auch die personalen Menschenrechte, die die persönliche Freiheit und körperliche Integrität schützen, geopfert werden sollten. Wieso muß man die Menschen vollständig entrechten, um ihnen Brot zu geben, Gesundheitsfürsorge angedeihen zu lassen und zur Bildung zu verhelfen?

Mag vielleicht das Gemeinwohl die Beschränkung seines wirtschaftlichen Handelns erfordern - es erfordert niemals die willkürliche Verhaftung oder die Folter. Wieso könnte die Folter von Gefangenen nützlich für Alphabetisierung oder klinische Versorgung sein? - Ihrer bedarf es zum Ausbau totalitärer Machtstrukturen, dieser aber bedarf es nicht zur sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung. Entsprechendes gilt für die Verletzung aller bürgerlichen Rechte, die die Personensphäre und nicht das wirtschaftliche Handeln schützen, die die Befreiungsstaaten nicht gewährleisten, z. B. das Habeas Corpus-Prinzip, die Rechte des Angeklagten auf ein faires und unparteiisches Verfahren, die Unschuldsvermutung, der Grundsatz: keine Strafe ohne Gesetz, das Recht auf angemessene Verteidigung, das Beweiserfordernis als Urteilstoraussetzung, der Schutz der Privatsphäre, der persönlichen Meinung, der Religion, des Elternrechts, des Rechts, sich zu versammeln oder mit anderen zu vereinigen.

Irgendein Gesichtspunkt, der es rechtfertigen könnte, den Rechten auf wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung Vorrang einzuräumen vor den Grundsätzen des Habeas Corpus-Prinzips, des Folterverbots und ähnlicher personaler Freiheitsrechte, ist nicht zu erkennen. Die Behauptung eines solchen Vorrangs hat lediglich den Charakter eines Vorwands, um die Bereitschaft zur Mißachtung dieser Menschenrechte vor sich und anderen zu rechtfertigen - aber eines Vorwands ohne Vernunft und politische Substanz.

VII. Politische Bürgerfreiheiten und soziale Staatspflichten

Bei den politischen Menschenrechten ist für manche Vertreter der Befreiungstheorie die Toleranzgrenze endgültig überschritten. Mögen einige noch verlegen zugestehen, daß willkürliche Verhaftung und Folter zumindest etwas Problematisches haben, die Lenkung und Leitung des Staates müsse aber auf jeden Fall bei den Führungsgremien der jeweiligen sozialistischen Partei und ihrer Organisationen monopolisiert bleiben. Anderenfalls, heißt es, könnten die Menschen auf den Gedanken kommen, liberalen, sozialdemokratischen oder gar christdemokratischen Parteien zur Mehrheit zu verhelfen und marktwirtschaftliche Ordnung zuzulassen. Diese Freiheit aber mache die "Befreiung" unmöglich. Die politischen Menschenrechte seien typisch für die westliche Demokratie, die ihrerseits Kapitalismus und Imperialismus ermögliche und die Dritte Welt in wirtschaftliche Abhängigkeit gebracht habe. Wolle man sich davon befreien, so müsse man das Recht auf demokratische Mitwirkung so umdefinieren, daß darunter nur noch die Mitwirkung in den sozialistischen Monopolorganisationen, nicht aber die Infragestellung ihres Führungsmonopols verstanden werde.

Wir stehen also im Blick auf die Entwicklungsländer noch immer vor derselben Frage, vor der Rußland 1917 nach der Februarrevolution stand: Soziale Demokratie oder Befreiungsstaat? Nachdem sich das Volk bei der Wahl zur verfassungsgebenden Nationalversammlung mit 76,5 zu 23,5 Prozent für die Demokratie entschieden hatte, ließ Lenin die Nationalversammlung bekanntlich mit Maschinenpistolen auseinanderreiben und stabilisierte das Befreiungssystem mittels Geheimpolizei, Massenerschießungen und, seit dem Dekret vom 5. September 1918, mittels der schon damals so bezeichneten Konzentrationslager. Das Subjekt der "Befreiung" war weder das Volk noch das Proletariat, sondern die intellektuelle Partielite, die den revolutionären Befreiungskampf gegen das Volk durchsetzte und den Staat so organisierte, daß ihr unumschränkter Herrschaftsanspruch irreversibel stabilisiert wurde.

Wenn man daran keinen grundsätzlichen Anstoß nimmt, so bleibt immerhin die Frage: Hat diese Grundentscheidung die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung Rußlands gefördert? Eine Bejahung dieser Frage setzt voraus, daß man die These wagt: Im Falle einer demokratischen Entwicklung wäre Rußland sozial, wirtschaftlich und kulturell noch rückständiger geblieben, als es ist.

Kann man diese These begründen? Hier lassen sich nur Vermutungen anstellen, die allerdings umfassende nationalökonomische Erkenntnisse unter Auswertung aller weltweit gemachten Erfahrungen und Erklärungsmodelle erfordern - eine Bemühung, zu der sich die Befreiungstheoretiker aber nicht verstehen wollen.

Gewiß liegt der wirtschaftliche, soziale und kulturelle Standard der Völker der Sowjetunion heute über dem von 1917: Immerhin erhält z. B. ein Facharbeiter an Reallohn heute fast soviel wie bei uns ein Sozialhilfeempfänger. Könnte es aber nicht sein, daß das wirtschaftliche, soziale und kulturelle Niveau bei demokratischer Entwicklung erheblich höher läge? Diese Frage muß derjenige zunächst einmal wohlbegründet verneinen können, der nicht nur die bürgerlichen, sondern auch die politischen Menschenrechte in den zweiten Rang verweisen will; er trägt die Begründungspflicht und die Beweislast.

Gehen wir einmal von der Prämisse aus, die die Befreiungstheorie voraussetzt, daß nämlich die politischen Menschenrechte keinen Wert in sich selbst hätten, oder jedenfalls keinen, der mit den Entwicklungserfordernissen gleichrangig wäre. Dann bleibt die Frage, ob die politischen Menschenrechte der Verwirklichung der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Entwicklung hinderlich oder förderlich sind. Die klassische Menschenrechtstheorie der Aufklärung hielt sie nicht für hinderlich, sondern geradezu für eine Grundvoraussetzung für die soziale Entwicklung. Der Grundgedanke war etwa folgender: Wenn eine Regierung nicht zu wirtschaften versteht, wenn sie das Volk aus der Armut in noch größeres Elend führt, wenn sie bei aller guten Absicht unfähig ist zur Behebung von Not und Elend, dann wird das Volk sie bei freien Wahlen abwählen und es mit einer Alternative versuchen. Ohne das Risiko der Abwahl gibt es keine Effizienzkontrolle; die Machthaber legitimieren sich nur aus ihren guten Absichten, nicht aus ihren Erfolgen. Die Lehre der politischen Aufklärung bewährt sich in der Erfahrung überall dort, wo die wechselnden, um die Macht konkurrierenden Parteien, wie in den europäischen Demokratien, auch um den Ausbau sozialer Gerechtigkeit miteinander wetteifern.

Die Befreiungstheorie sieht in diesem Wetteifer aber das Risiko, daß die Ärmsten und Schwächsten zu kurz kommen könnten. Dem hält die aufklärerische Theorie entgegen, daß sich Demokratien mit an der christlichen Soziallehre oder an sozialistischen Idealen orientierten Parteien die Interessen der Benachteiligten zu eigen machen und ihnen aus sozialer Verantwortung heraus zur Durchsetzung verhelfen können. Die Befreiungstheorie möchte dem nicht trauen, sondern sicherstellen, daß eine sozial engagierte Minderheit unter allen Umständen uneingeschränkt an der Macht ist und bleibt: die Machtfrage sei die Kernfrage.

Diese Theorie stünde in der Welt besser da, wenn die sog. Befreiungsstaaten wirtschaftliche, soziale und kulturelle Erfolge vorzuweisen hätten. Tatsächlich stehen sie jedoch am untersten Ende der Skala der Entwicklungsländer. Kennzeichnend für sie sind Hunger, zunehmende Verelendung, Zwangskollektivierungen, Massenumsiedlungen, gleichzeitig Privilegierung der Führungsschicht, Schwarzmarkt und Korruption, und Flüchtlingsströme, wie es sie in der Weltgeschichte noch nicht gegeben hat: 93 Prozent aller Flüchtlinge stammen aus sozialistischen Befreiungsstaaten.

In der Sowjetunion hat eine unvernünftige Landwirtschaftspolitik 1920/21 eine Hungerkatastrophe ohnegleichen ausgelöst, der mit der 1928 beginnenden "Kulaken"-Verfolgung eine weitere folgte. Viele Millionen Menschen starben den Hungertod, mehr als in der ganzen russischen Geschichte zusammengenommen. Noch jetzt ist dieses landreiche Volk auf riesige Agrarimporte aus dem Westen angewiesen.

Heute wird den sozialistischen Befreiungsstaaten der Dritten Welt Entwicklungshilfe oft in stärkerem Maße zugewandt als anderen, aber sie fließt in ein Faß ohne Boden. Nur ein Beispiel: Nicaragua steht für die Europäische Gemeinschaft an zweiter Stelle aller Entwicklungsländer; das Land bekommt mehr als die umliegenden zentralamerikanischen Staaten Costa Rica, Honduras, El Salvador und Guatemala zusammen.

Gleichwohl: Der Reallohn eines Landarbeiters betrug 1979, zu Beginn der Revolution, noch umgerechnet 60 Dollar im Monat - und das galt mit Recht als Armut. Er beträgt heute umgerechnet nur noch drei Dollar, also 5 Prozent. Ähnlich ist die

Situation etwa in Nordkorea, Vietnam, Laos, Kambodscha, Afghanistan, Südjemen, Äthiopien, Moçambique, Angola usw. - und es gibt keine Aussicht auf Besserung. Kuba war vor der Revolution von 1959 das zweitreichste Land Lateinamerikas, wenngleich allerdings mit Ungleichheiten der Vermögensverteilung von in der Tat empörendem Ausmaß. Heute liegt sein Lebensstandard im untersten Viertel Lateinamerikas, und das, obwohl die Sowjetunion umgerechnet jährlich acht Milliarden DM hineinpumpt, die Militärhilfe nicht mitgerechnet.

Gälten die politischen Menschenrechte, gäbe es also Demokratie, so würden die Machthaber unter solchen Umständen als offenkundige Versager aus dem Amt gewählt. Das Volk würde es mit einer anderen Regierung versuchen. Die unumschränkte Macht ermöglicht es ihnen jedoch, die Auswertung ökonomischer Erfahrungen zu unterbinden und das Volk zum Schweigen zu bringen. In der Demokratie ist das Recht die Konstante, der Wechsel der Führungsschicht die Variable. In den Befreiungsstaaten ist der sozialistische Herrschaftsanspruch die Konstante, variabel sind die Erklärungsmodelle für die Verelendung. Es werden in der Regel vor allem vier Argumentationsmuster benutzt:

Erstens wird auf den guten Willen verwiesen, der sich in Bodenreform, Kliniken, Schulen und dergleichen offenbare. Indessen: Dafür bedarf es ebensowenig der Ausschaltung der politischen Menschenrechte wie der bürgerlichen. Im Gegenteil würden diese Errungenschaften der Regierung zu breiter Popularität und damit zu Mehrheiten verhelfen, vorausgesetzt, sie sind eingebettet in ein erfolgreiches Gesamtprogramm der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung.

Zweitens wird die Verantwortung für die Misere nach außen abgeschoben. Ihre Ursache liege ausschließlich in Faktoren außerhalb des Verantwortungsbereiches der Regierung: in der Weltwirtschaftsordnung, in den Kreditbedingungen der Weltbank, im Einfluß der multinationalen Konzerne usw., mitunter wird geradezu die Entwicklungshilfe der westlichen Demokratien als die Hauptursache der Verelendung ausgegeben. Sei erst einmal in der ganzen Welt der Kapitalismus durch den Sozialismus überwunden, dann würden die armen Länder aufblühen. Es gehört zu den Eigentümlichkeiten dieser Art Befreiungstheorie, sich auf ökonomische Ursachen und Problemanalysen einfach nicht sachlich einzulassen und in selektiver Wahrnehmung nur das ins Bewußtsein eindringen zu lassen, was die Herrschaftsideologie bestätigt. Die Frage, wie es kommt, daß die erfolgreichsten Entwicklungsländer Demokratien sind, ist tabuisiert.

Drittens wird die Schuld an der Misere den Aufständischen und ihrer Unterstützung von innen und außen zugeschoben. Gewiß tragen diese zur Verschlimmerung bei. Indessen gäbe es weder Aufstände noch folglich ihre Unterstützung, wenn die bürgerlichen und politischen Menschenrechte nicht mißachtet worden wären. Wo die Menschen massenweise flüchten müssen, gibt es immer einen gewissen Prozentsatz von Menschen, die, anstatt in Lethargie und Passivität zu versinken, empört zur Waffe greifen. Das ist ein Faktum, eine humane Konstante der menschlichen Natur, die sich nicht hinwegentrüsten läßt. Man trägt ihr realistischerweise Rechnung, indem man den Menschen keinen Grund zur Massenflucht gibt. Falls es dann überhaupt Aufständische gibt, haben sie keinen Rückhalt im In- und Ausland.

Das vierte Argumentationsmuster ist besonders sublim: Es lenkt von der wirtschaftlichen auf eine utopisch-moralische Ebene ab. Es gehe gar nicht in erster Linie um die Überwindung der Armut, sondern um eine welthistorische Erziehungsauf-

gabe: es soll ein neuer Mensch entstehen, eine neue Welt, in der es keinen Kapitalismus und folglich auch keinen Egoismus mehr gebe, eine brüderliche Gemeinschaft von Freien und Gleichen, mitunter noch theologisch überhöht als das künftige Reich Gottes auf Erden, als das himmlische Jerusalem: "Ubi Lenin, ibi Jerusalem"⁴ (Ernst Bloch). Die Pointe dieses Arguments ist der irreversible, totale Herrschaftsanspruch über den menschlichen Geist, die Kontrolle nicht nur des Handelns, sondern auch allen Wissens, Denkens, Wahrnehmens und Glaubens.⁵ Ein zynischer Fanatismus im Glitzergewand eines enthusiastischen Moralismus, der als Endzweck der Menschheitsgeschichte jedes Mittel heiligt und zu einem absolut gewordenen Freund-Feind-Denken ermächtigt: die Selbstentledigung von aller Vernunft und Verantwortung.

Wir kommen also zu dem Zwischenergebnis, daß die Argumente, die die Befreiungstheorie für den behaupteten Vorrang der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte vor den politischen Grundfreiheiten vorbringt, ebenso wenig stichhaltig sind wie der behauptete Vorrang vor den personalen Grundfreiheiten.

VIII. Menschenwürde und "Befreiung"

In der bisherigen Betrachtung haben wir uns hypothetisch auf die Prämisse der "Befreiungs"theorie eingelassen: die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Staatspflichten verdienten einen Vorrang vor den bürgerlichen und politischen zumindest dann, wenn die letzteren der Entwicklung hinderlich im Wege stünden. Wir haben die Behauptung, das sei der Fall, geprüft und die Gründe, die dafür geltend gemacht werden, unzureichend gefunden. Aber die Prämisse ist darüber hinaus auch aus grundsätzlichen Erwägungen problematisch. Die personalen und politischen Grundfreiheiten haben nicht nur eine Dienst- und Hilfsfunktion für die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung, sondern ihren Wert in sich selbst.

Sie stammen, historisch gesehen, aus einer gemeinsamen Wurzel, nämlich aus der Idee der Menschenwürde. Die Würde des Menschen verlangt den aufrechten Gang des Rechtszustandes: die Achtung vor der bürgerlichen Freiheit der Person, die nur durch allgemeine Gesetze im Dienst des Gemeinwohls eingeschränkt werden kann. Es geht bei ihnen nicht um die Freiheit des Kapitalisten im wirtschaftlichen Verkehr, sondern um die Würde des Menschen und seinen Schutz vor Willkür, Erniedrigung und Grausamkeit.⁶

Die politischen Grundfreiheiten sind aber nicht nur ein Ausdruck der Achtung vor der Selbstbestimmung und damit der Würde des Menschen, sondern haben darüber hinaus die Funktion, die Gesetze am Gemeinwillen des Volkes zu orientieren

4 E. Bloch, "Das Prinzip Hoffnung", in: *Gesamtausgabe*. Bd. IV, 1. Buch, Frankfurt 1959, S. 711.

5 Vgl. hierzu: M. Kriele, *Befreiung und politische Aufklärung, Plädoyer für die Würde des Menschen*, 2. Aufl. 1986, S. 19-41.

6 Vgl. hierzu: M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre*, 4. Aufl. 1990, §§ 38 f., 50 ff.

und sie allmählich den Idealen der Gerechtigkeit anzunähern: Unrechtserfahrungen sollen öffentlich zur Geltung gebracht werden und sich in Reformen niederschlagen.

Die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte - genauer: Staatspflichten - gelten für jeden Staat - auch für den, der die bürgerlichen und politischen Rechte nicht anerkennt. Ihre Verpflichtungskraft ist also ganz unabhängig von der Verpflichtungskraft der personalen und politischen Rechte und steht ihnen im Range nicht nach. Denn sie dienen ebenfalls der Würde des Menschen: Elend, Hunger, Unwissenheit, Hoffnungslosigkeit sind in der Tat ein Problem der Menschenwürde.

Wenn sie aber den personalen und politischen Grundfreiheiten im Range nicht nachstehen, so heißt das nicht, daß sie ihnen im Range vorangingen, sondern nur, daß sie gleichrangig neben ihnen stehen. Sie können sie weder relativieren noch verdrängen. Ob z. B. das Folterverbot nützlich oder schädlich für die soziale Entwicklung ist, ist überhaupt keine relevante Frage, ebensowenig wie die umgekehrte Frage, ob die soziale Entwicklung die Folter später vielleicht entbehrlich machen wird. Das Folterverbot wurzelt ebenso in der Menschenwürde wie die Pflicht des Staates, sich um die soziale Entwicklung zu bemühen. Die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte lassen sich also in eine Rangordnung der Menschenrechte gar nicht einfügen: Sie gehen den übrigen Menschenrechten weder vor noch nach, sie sind vielmehr neben diesen und unabhängig von diesen als reine Staatspflichten für jeden Staat verbindlich. Allerdings besteht ein wesentlicher Unterschied: Die Wirksamkeit der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte ist bedingt: bedingt durch budgetmäßige Möglichkeiten, internationale Hilfe, durch politische und organisatorische Kunst von Regierung und Gesetzgeber. Die personalen und politischen Menschenrechte hingegen gelten unmittelbar und unbedingt.

IX. Beispiel: Leonardo Boff

Die Frage bleibt: Wieso ist eigentlich die unbedingte Verpflichtungskraft der personalen und der politischen Menschenrechte den Vertretern der Befreiungstheorie so schwer zu vermitteln? Um uns dieser Frage zu nähern, schauen wir uns zunächst ein Beispiel an, und zwar in einer besonders repräsentativen Variante der "Befreiungstheologie". Leonardo Boff faßte ihre wichtigsten Grundgedanken in einer großen Rede zusammen, mit der er dem Münsteraner Lateinamerika-Kongreß in der feierlichen Eröffnungsveranstaltung am 28. September 1987 die Leitlinien setzte, und der von den dort versammelten Befreiungstheologen mit enthusiastischem Applaus entgegengenommen wurde.⁷

Der Vortrag war ein klarer und unmißverständlicher Appell zur bolschewistischen Weltrevolution. Die Übel dieser Welt wurzeln im "Kapitalismus", und dieser Begriff umfaßt nicht nur den ungebändigten Wirtschaftsliberalismus und

7 Im folgenden zitiere ich aus dem von der Pressestelle der Universität Münster zur Verfügung gestellten Originalmanuskript. Da dieses den Vermerk trägt: "Es gilt das gesprochene Wort", habe ich die Übereinstimmung anhand der Tonbandaufzeichnung überprüft.

-imperialismus, wie er in großen Teilen der Dritten Welt noch herrscht, sondern jede Form von Marktwirtschaft. Da der Kapitalismus das Problem ist, ist der Sozialismus die Lösung; er führt zur Überwindung von Unterdrückung und Armut. Sozialismus bedeutet nicht Reform etwa nach den Orientierungspunkten der christlichen Soziallehre oder einer ordnungspolitisch gestalteten Marktwirtschaft im Rahmen des demokratischen Verfassungsstaates - das wäre bloß "Reformismus", der ausdrücklich abgelehnt wird. Modell ist vielmehr die russische Oktoberrevolution, mit der Lenin die junge russische Demokratie beseitigt hat. Denn "der Kapitalismus ist mit den demokratischen Idealen unvereinbar" (S. 24). Deshalb heißt es:

Alle, die sich zur Befreiung verpflichten, widersetzen sich dem kapitalistischen transnationalen System, sie widerstreiten der Herrschaft der bürgerlichen, nationalen Demokratie (S. 9).

Und:

Die Revolution des Proletariats triumphierte 1917 in Rußland. Sie bedeutet die Revolution unserer Zeit, denn sie ermöglicht die Irruption, das Auftauchen eines neuen geschichtlichen Subjekts, nämlich das Proletariat, Träger eines neuen Ordnungsprinzips der Gesellschaft, der Sozialismus, der fähig ist, den Raum der Freiheit, den die Bourgeoisie erobert hat, noch mehr zu erweitern (S. 17 f.).

Diese Revolution wird zum Modell für die Dritte Welt:

Um die Wurzeln des Elends und der sozialen Ungerechtigkeit auszureißen, genügt nicht die Modernisierung und die Entwicklung; eine soziale Reform und ein Prozeß der Befreiung sind notwendig. Diese Option wird bekräftigt durch den Sieg des Sozialismus in Rußland im Jahre 1917, durch den Triumph der sozialistischen Revolution in Kuba (1959) und neuerdings 1979 in Nicaragua (S. 9).

Wenn Boff die Sowjetunion, Kuba und Nicaragua als Modell z. B. für Brasilien empfiehlt, so kann man vorhersagen, was der Vollzug dieser Empfehlung für die Ärmsten der Armen, die oftmals an der Hungergrenze dahinvegetieren, bedeuten würde: sie könnten den dann zu erwartenden weiteren Sturz des Lebensstandards schlechterdings nicht überleben.

Diese Tatsache ist ebenso bekannt wie die Zahlen und Daten, in denen sie sich niederschlägt. Es gibt in der nationalökonomischen Literatur auch Versuche, die Ursachen zu analysieren und erfolgversprechendere Wege aus dem sozialen Elend zu suchen. Bei Boff aber gewinnt man den Eindruck, es gehe gar nicht wirklich um die Armen. Er versichert, er habe "keine sofortigen und leicht verständlichen Rezepte für alle und alles" (S. 22), und er diskutiert auch keinerlei Rezepte: das wäre Reformismus. Es geht ihm vielmehr erstens um den "Prozeß der Befreiung", der als solcher beglückend erscheint, gleichgültig, zu welchen wirtschaftlichen oder politischen Endresultaten er führt; zweitens um das Ziel eines "neuen Menschen". Dieses Ziel ist viel höher gesteckt als bloß die konkrete Lösung konkreter Probleme. Boff: Befreiung bringt das "Bestreben zum Ausdruck, neue Männer und Frauen zu sein, Schöpfer einer neuen, anderen Welt" (S. 11).

Boff behauptet, das "Subjekt" der bolschewistischen Revolution seien "die Unterdrückten, die Verfluchten dieser Erde" gewesen (S. 9), die "unterdrückte Arbeiterklasse" (S. 20). Bekanntlich war das Volk gar nicht beteiligt. Es war die Partei-

elite, und diese wurde vorzugsweise aus Intellektuellen bürgerlicher Herkunft gebildet. In den anfänglichen Aufständen manifestierte sich die Enttäuschung des Volkes über die verloren gegangene Demokratie. Für Boff aber bedeutet das Wort "Befreiung": "eine organisierte, vom Volk getragene Demokratie, und dient zur Kritik der bürgerlichen Demokratie, die als elitistisch und antipopulär gesehen wird" (S. 10). Mit dieser Repetition der bolschewistischen Herrschaftsideologie noch nicht genug, fügt er hinzu: "Befreiung beinhaltet einen offenen Vorgang der Überwindung aller Knechtschaften" (S. 11) - als hätte es die ganze Bedrückung und Verfolgung nie gegeben. Denn "jede Revolution, einschließlich der bolschewistischen", sei ein "Gründungsakt der Freiheit gewesen" (S. 15)⁸.

Wie konsequent Boff für unumschränkte Herrschaft plädiert, wenn diese nur das Wort "Freiheit" im Munde führt, zeigen seine Helden aus der vorsozialistischen Geschichte. An Massenverbrechern wie Robespierre und Saint-Just kritisiert er - im Blick auf die Freiheiten der französischen Revolution - bloß: Sie "bedachten nicht genügend die notwendigen ökonomischen Voraussetzungen für ihre effektive Universalität" (S. 18). Cromwell personifizierte für ihn die "Revolution der Heiligen". Denn er "erklärte 1654 vor dem Parlament: 'Freiheit des Gewissens und Freiheit der Personen - das sind die zwei Sachen, für die wir mit aller Kraft kämpfen müssen'". Über diese schönen Worte hat Boff nicht nur die totale Zerstörung Irlands vergessen, sondern auch die Zerstörung aller Freiheiten in England selbst: Im Januar 1655 löste Cromwell das Parlament auf, das ihn zu kritisieren gewagt hatte, regierte als Militärdiktator und seit 1657 als Lord Protector auf Lebenszeit mit dem Recht, seinen Nachfolger zu bestimmen. Er bestimmte seinen unfähigen Sohn, der ihm 1658 nachfolgte, bis er aus dem Amt gejagt wurde und das englische Recht mit seinen erkämpften Freiheiten, z. B. dem Habeas Corpus-Prinzip, wieder in Kraft trat. Hierzu Boff: Diese Revolution "wurde durch die Restauration absorbiert" (S. 19).

Boff gesteht zwar zu, daß die sozialistische Revolution "die politische Freiheit und die Freiheit der Meinungsäußerung gekostet hat" (S. 19) - wobei er charakteristischerweise die wichtigsten aller Freiheiten, nämlich Leben, körperliche Unversehrtheit und Schutz vor willkürlicher Verhaftung unerwähnt läßt. Vor allem aber versteht er nicht die unerläßlichen verfassungsstaatlichen Voraussetzungen dieser Freiheiten, insbesondere die Gesetzesbindung der Staatsgewalt und die Unabhängigkeit der Richter. Er bejaht die unumschränkte Herrschaft der sozialistischen Parteiführung und verlangt,

die Revolution der Freiheit wieder zu reinkorporieren, die ja auch solch viel Blut gekostet hat. Dies ist die dauernde Herausforderung, die an das sozialistische Projekt zu richten ist (S. 19).

8 Hier beruft er sich auf Hannah Arendt, *Über die Revolution*, S. 183-231, die in der bolschewistischen Revolution freilich einen Gründungsakt des Totalitarismus sah: Lenins Einparteiendiktatur sei "aus der Niederlage" der Revolution (nämlich der Februar-Revolution) entstanden (S. 281). Sie fügt hinzu, "daß die meisten sogenannten Revolutionen es nicht nur nicht zu einer echten Gründung der Freiheit, einer *constitutio libertatis*, bringen, sondern nicht einmal imstande sind, den Völkern die 'Segnungen' einer in ihrer Macht 'beschränkten Regierung', also eines Rechtsstaates, zuteilwerden zu lassen" (S. 281).

Damit verlangt er etwas Unmögliches. Denn die politische Freiheit ist erst dann gegeben, wenn das Volk die Möglichkeit hat, seine sozialistischen Machthaber abzuwählen, wenn es also Demokratie gibt. Diese setzt voraus, daß die Menschen angstfrei in einem gesicherten Rechtszustand leben, daß also die Menschenrechte gelten. Dies aber setzt die Gewaltenteilung voraus.

Deshalb sagt Boff konsequent, er beziehe sich mit dem Wort Demokratie

nicht auf die liberal-bürgerliche Demokratie, sondern auf die Demokratie tout court. Eher als eine soziale Form beinhaltet Demokratie eine Haltung, innere Verfassung, die in allen Artikulationen des Lebens, der Intersubjektivität und der Gesellschaft gelebt sein will (S. 24).

An die Stelle der Rechtsform des demokratischen Verfassungsstaates tritt die demokratische Innerlichkeit unter den Bedingungen unumschränkter Herrschaft der sozialistischen Parteiführung. Damit repetiert Boff die alten Klischees der Ho-Ho-Ho-Tschi-Minh-Bewegung von 1968, als er in Deutschland studierte. Deren simple Schemata wurden in Münster als authentisches lateinamerikanisches Denken ausgegeben.

Fassen wir zusammen: Zu den Bedingungen der "Befreiung" gehört statt Gewaltenteilung: unumschränkte Herrschaftsmacht der sozialistischen Parteiführung; statt juristisch gesicherter Menschenrechte: moralische Appelle an die Machthaber; statt Demokratie: freiwillige, freudige Einfügung und Preisgabe des Wunsches, den Machthaber abzuwählen; statt wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung durch Auswertung ökonomischer Erfahrungen: sozialistische Experimente, koste es die Menschen, was es wolle.

Demgemäß bietet auch Boffs Reisebericht aus der Sowjetunion im Sommer 1987 ein Beispiel für selektive Wahrnehmung.⁹ Er berichtet: "Der sowjetische Journalist, der uns begleitete, nahm an allen Begegnungen teil" (S. 21) - ohne das Geringste zu argwöhnen. Er entdeckte in der Sowjetunion "religiöse Freiheit und Pressefreiheit", "keine Einschränkungen der öffentlichen Meinung", eine "zutiefst heile, saubere Gesellschaft", die "mehr Lebenssinn genießt als unsere ganze westliche Gesellschaft" (S. 20). Alle abweichenden Erfahrungsberichte, die sorgfältigsten Dokumentationen und historischen Werke zählen nichts. Boff sieht sich veranlaßt,

nicht mehr zu glauben, was uns hier gesagt wird ... Es wird uns hier eine Wahrheit verweigert, auf die wir - wegen unseres Rechts auf Information - Anspruch haben, und zwar geht das nicht nur in Brasilien, sondern im Westen überhaupt.

Denn hier zählen die "Spielregeln der kapitalistischen Gesellschaft, ..., welche die Wahrheit über solche Situationen verschweigt" (S. 21). Von Koestler und Sperber über Buber-Neumann, Lepp, Solschenizyn bis hin zu Leonhard, Kopelev, Tatjana Goritschewa, usw. ... alles Lügner, denn: "Ich habe es 14 Tage lang ausprobiert" (S. 20).

9 Deutsch im September-Heft 1987 der *Neuen Stimme*, einer im DKP-Verlag Pahl-Rugenstein erscheinenden "Ökumenischen Monatsschrift", die sich zwar dagegen wehrt, als "kommunistisch" bezeichnet zu werden, weil sie von Kirchenleuten gemacht werde, die aber durchgängig prokommunistisch ist: ein SED-Kollaborationsorgan.

X. Der Fächer der Königin

Um zu verstehen, was hier geistig, moralisch und theologisch vor sich geht, muß man sich zunächst vergegenwärtigen, daß Boff nur ein Beispiel für die heutige Befreiungstheologie bietet, und daß diese nur eine Variante der Befreiungsideologie ist, die, vorzugsweise unter Intellektuellen, seit langem verbreitet ist.

In Bertold Brechts Drei-Groschen-Oper-Film begegnet die Königin in ihrer Karosse einem Demonstrationszug von Krüppeln, Bettlern und Elenden. Sie breitet ihren Fächer aus, um sie aus dem Blickfeld und damit aus dem Bewußtsein zu verbannen. Der Schlußvers der Drei-Groschen-Oper betont noch einmal die Moral von der Geschichte: "Denn die einen sind im Dunkeln und die andern sind im Licht, und man siehet die im Lichte, die im Dunkeln sieht man nicht".

Bertold Brecht hat sie sichtbar machen wollen, das war sein moralischer Impuls, aber er hat das Licht seiner Dichtung nur auf die Elenden im Kapitalismus geworfen, nie auf die im Sozialismus, so, als sei der Sozialismus ein Weg, um die Menschen aus Armut und Unterdrückung zu befreien. Die Frage, warum er das in Wirklichkeit nicht ist und nicht sein kann, hat ihn nie interessiert. Vor die im Sozialismus Verelendenden und Verhungernenden, willkürlich Verhafteten, Gefolterten, Ermordeten, Flüchtenden breitete er den Fächer der Königin. Ein Gedicht des alten Bert Brecht macht deutlich, daß sie sich aber im Traume melden, daß sie das Gewissen quälen, ehe sie wieder ins Unterbewußte hinabgestoßen werden:

Heut' nacht im Traum sah ich Finger, auf mich deutend
wie auf einen Aussätzigen. Sie waren zerarbeitet und
sie waren gebrochen.
Unwissende! schrie ich
schuldbewußt.

Brecht ist nur ein Beispiel für viele. 1918 begann die Tradition der Reisen westlicher Intellektueller in die Sowjetunion. Sie besuchten die Machthaber, ihre Anhänger und Propagandisten, sahen aber über das einfache Volk und seine konkreten Schicksale hinweg.

Gerd Koenen - ein früherer Mitbegründer des Kommunistischen Bundes Westdeutschland, der zur Vernunft gekommen ist - hat in seinem Buch "Die großen Gesänge" (Frankfurt 1987) die Hymnen westlicher Tyrannenschmeichler auf Lenin, Stalin, Mao und Castro zusammengestellt - eine erschütternde Sammlung von Dokumenten der Verführungsanfälligkeit des menschlichen Geistes.¹⁰

Während in der Sowjetunion die Menschen unter Hunger, Zwangskollektivierung, Massenumsiedlungen und Konzentrationslagern litten, erkannte z. B. George Bernard Shaw hier ein "irdisches Paradies"¹¹. Herbert G. Wells sah in Stalin einen

10 Vgl. auch Paul Hollander, *Political Pilgrims, Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China and Cuba*, Oxford 1981, S. 40 ff.; Gerd-Klaus Kaltenbrunner, *Radi-kale Touristen. Pilger aus dem Westen, Verbannte aus dem Osten*, Freiburg, Basel, Wien 1975, S. 7-17.

11 Koenen, a.a.O., S. 46.

"lauteren, fairen und ehrlichen Mann"¹². Lincoln Steffen fand, Stalin habe "die soziale Frage durch ein Regime rationaler Großproduktion gelöst"¹³. Edmund Wilson nannte die Sowjetunion "den moralischen Gipfel der Welt, wo das Licht niemals wirklich ausgeht"¹⁴. Der klassische Prototyp des Befreiungstheologen, Hewlett Johnson, Dekan von Canterbury, fand 1940: "Die Sowjetunion ist das moralischste Land der Welt"¹⁵. Der Prototyp des befreiungsenthusiastischen Diplomaten, der amerikanische Botschafter in der Sowjetunion, Joseph Davies, beschrieb Stalin als einen Mann von "echter Weisheit" und "einzigartiger Bescheidenheit"¹⁶. Der Prototyp des Befreiungskollaborateurs unter den Politikern, Roosevelts Vizepräsident Wallace, besuchte im Sommer 1944 die KZ-Region Kolyma im hohen Norden, wo rund drei Millionen Menschen elendiglich zugrunde gegangen sind - Solschenizyn hat sie uns in "Ein Tag im Leben des Iwan Denissowitsch" anschaulich gemacht. Wallace berichtete:

Wir flogen nördlich nach Kolyma ..., wo wir zwei Goldgruben sahen. Das Unternehmen war äußerst eindrucksvoll. Die Entwicklung ging dynamischer voran als in Fairbanks (Alaska) .. Dann ging es zu einem Spaziergang in die Taiga ... Die Lärchen legten gerade ihr frisches Grün an, und Nikischow machte Luftsprünge und genoß die frische Luft.¹⁷

Das sind einige wenige Beispiele für die Tonlage, in die fast die ganze intellektuelle Elite des Westens einstimmte.

Heinrich Mann, der den "Untertanen", den Typ des "Radfahrers", der nach oben buckelt und nach unten tritt, für die Kaiserzeit sarkastisch angeprangert hat - im Blick auf Lenin und Stalin, war er der typische Radfahrer. Nicht anders z. B. Henri Barbusse, Romain Rolland, Käthe Kollwitz, George Bernhard Shaw, Lion Feuchtwanger, Paul Eluard, Pablo Neruda, Curzio Malaparte, Jean Paul Sartre - um nur einige Berühmtheiten zu nennen, die Spitzen von Pyramiden aus breiten bürgerlichen Bildungsschichten, die Verantwortung trugen für Kultur und Erziehung, Bildung und Publizistik. Sie haben nicht weniger versagt als die in den 20er und 30er Jahren mit Faschismus und Nationalsozialismus mitlaufenden "Idealisten", und haben nach den Enthüllungen reagiert wie diese. So entschuldigte sich z. B. Ernst Bloch: man habe "von den Schrecklichkeiten Stalins nicht viel gewußt und ... was man wußte, wurde nicht geglaubt"¹⁸. Dies ist Blochs gewichtigster Satz: er wiege seine ganze Philosophie auf. Denn hier nimmt er zum ersten und einzigen Mal zur Wirklichkeit des Sozialismus Stellung, während er sonst immer nur deren Herrschaftsideologie ausbreitete. Aber welches Gewicht hat diese schon neben der Wirklichkeit? In der sozialistischen Herrschaftsideologie ist alles Literatur, Luft-

12 Koenen, a.a.O., S. 47.

13 Koenen, a.a.O., S. 49.

14 Koenen, a.a.O., S. 49.

15 Koenen, a.a.O., S. 96.

16 Koenen, a.a.O., S. 94.

17 Koenen, a.a.O., S. 95.

18 Zitiert nach: *Der Spiegel*, Nr. 22 (1985), S. 143.

spiegelung, Schwärmerei, Lüge oder fahrlässiges Gerede. Die Wirklichkeit ist das, was zählt. Aber wieso zählt sie nicht?

Gerd Koenen gibt folgende Antwort: Es gehe den Autoren um eine "aufgeklärte Autokratie", einen "guten Führer", als "eigentliche Idealform einer vernünftigen Gesellschaft". Er fragt sich selbstkritisch zum Schluß: Wäre Stalin wirklich der väterliche Bruder gewesen, der für alle gesorgt hat, "wäre das denn nicht schön gewesen?", und antwortet: diese Frage habe auch für ihn selbst noch "das Parfum einer undurchdringlichen, unverändert wirksamen Verführung".

Zum Beispiel meinte Ernst Bloch noch 1975:

So hat man kampfflos alles preisgegeben. Den Nazis preisgegeben, was eigentlich kommunistisches Erbgut war. Auch die Kategorie 'Führer' ... Der 'Führer' ist eine kommunistische Parole gewesen. Spartakus ist doch ein Führer gewesen, zum Donnerwetter. Warum läßt man sich das Wort stehlen?¹⁹

George Bernard Shaw meinte:

Mussolini, Kemal, Pilsudski, Hitler und alle übrigen können sich völlig auf mich verlassen, wenn es sich darum handelt, sie nach ihrer Fähigkeit zu beurteilen, nützliche Güter zu liefern, statt nach irgendeinem viktorianischen Begriff von Freiheit ... Stalin hat diese Güter in einem Umfang geliefert, der zehn Jahre vorher für unmöglich gegolten hätte; und also ziehe ich meinen Hut vor Stalin.²⁰

Luise Rinser schwärmt heute für den nordkoreanischen Diktator Kim. Sie schwärmte früher für Khomeni. Für einen Kenner der politischen Psychologie war es gar nicht so überraschend, als Gedichte aus den ersten Jahren der Nazizeit auftauchten, in denen sie Hitler anhimmelte, z. B.:

Wir, des großen Führers gezeichnete Verschworene ...,
des großen Führers verschwiegene Gesandte,
mit seinem flammenden Zeichen auf unserer Stirn²¹

Fidel Castro wird von seinen Anhängern ungehemmt der "lider", der Führer, genannt, und in Nicaragua brüllten die Turbas während der Papstmesse den sandinistischen Kommendanten zu: "Dirección nacional - ordéne" - "Führung befiehl!". José Coronel Urtecho, von den Anhängern als der "große alte Mann der nicaraguanischen Poesie" gefeiert²², war Gründer der faschistischen "Blauhemden" Nicaraguas und sang z. B.: "Somoza, Du bist schöner als die Sonne" und "Ich möchte einmal wählen, um nie wieder zu wählen". Heute singt er die sandinistischen Comandantes an: "Mit dieser Revolution gewinnen wir auch die eigene Geschichte zurück, die uns genommen wurde; die historische Würde unserer Rasse, unserer Nation".²³

Ehe wir mit dem Zitieren fortfahren, halten wir einen Augenblick inne und vergegenwärtigen uns, daß es zwei grundverschiedene Blickrichtungen gibt, aus denen

19 Koenen, a.a.O., S. 210.

20 Koenen, a.a.O., S. 47.

21 Weitere ähnliche Zitate in: *Der Stern*, Nr. 9 vom 25. 2. 1988, S. 206 ff.

22 So Hermann Schulz (der Verleger Ernesto Cardenals), in: *Nicaragua, eine amerikanische Version*, 1983, S. 79.

23 Ebd.

man die genannten Revolutionen betrachten kann: die realistische und die ideologische, also die Blickrichtung "von unten", aus den konkreten Erfahrungen des einfachen Volkes, und die Blickrichtung "von oben", aus den Intentionen der Machthaber und der Intellektuellen, die ihre Herrschaftsideologie vertreten. Diese Herrschaftsideologie macht sich das einfache Volk nur soweit zu eigen, als es geistig korrumpiert bzw. zu Kollaboration und Mitläufertum manipuliert ist. Was sich bei uns "Kirche von unten" nennt, solidarisiert sich uneingeschränkt mit den Machthabern z. B. in Nicaragua und der dortigen "Kirche von oben", der sog. Volkskirche, die, mit reichen Mitteln aus dem Westen ausgestattet, die Herrschaftsideologie vertritt und sich für die Erfahrungen des einfachen Volkes gar nicht interessiert.

Wie sehen die Erfahrungen in Nicaragua aus? Die Folter, die sich vor allem gegen Campesinos und Indianer richtet, steht den Methoden der schlimmsten Militärdiktaturen in nichts nach. Dazu gehört z. B. das 34 Stunden lange Aufhängen an den Handgelenken oder das 24 Stunden lange Aufrechstehen mit der Schlinge um den Hals. Wer es nicht durchsteht, bricht sich das Genick und fällt dann in die Kategorie der Verschwundenen. Es gibt Folter mit Stromstößen, Stehen in eiskaltem Wasser, Stehen auf Eisklötzen. Die Fesselung erfolgt - wie in allen Befreiungsstaaten - so:

Ein Arm wird von vorn über die Schulter auf den Rücken gezogen, der andere Arm von unten heraufgebogen, dann werden beide mit Handschellen verbunden. Diese Position ist außerordentlich schmerzhaft und dauert oft mehrere Tage und Nächte ununterbrochen an.²⁴

Dazu kommen verschiedene raffinierte Formen psychologischer Folter.

Der Hauptzweck ist: sie (die Gefangenen) sollen vorgefertigte Geständnisse unterschreiben. Diese dienen dann dem Volksgerichtshof als Grundlage für Verurteilungen - oft bis zu 30 Jahren.²⁵

Nicaragua ist folglich das Land Lateinamerikas mit der größten Zahl von politischen Flüchtlingen, die sich dem Zustand der Rechtlosigkeit, der Zwangskollektivierungen und Massenumsiedlungen entziehen wollen, aber auch der größten Zahl von Auswanderern, die das blanke wirtschaftliche Elend über die Grenzen treibt - von rd. 3 Millionen Einwohnern wurden rd. 500.000, also jeder Sechste, ins Exil getrieben.²⁶

Der andere heutige Modellstaat der "Befreiungs"bewegung ist Kuba. Ernesto Cardenal berichtet im "Kubanischen Tagebuch"²⁷, was er in Kuba gesehen und gehört hat, z. B. daß die Erziehung atheistisch ist, gläubige Katholiken diskriminiert werden und "viele junge Idealisten erschossen" wurden:

24 Lino Hernandez Trigueros (der Koordinator der nicaraguanischen Menschenrechtskommission, CPDH), in: *Rheinischer Merkur* vom 1. 12. 1987, S. 6.

25 Ebd..

26 Vgl. hierzu M. Kriele, *Nicaragua - das blutende Herz Amerikas*, 4. Aufl. 1986.

27 Ernesto Cardenal, *Kubanisches Tagebuch*, Gütersloh 1977.

Sie starben mit dem Ruf 'Es lebe Christus' auf den Lippen und wußten nicht, daß sie von der CIA und den Agenten Batistas manipuliert worden waren. Das ist das Traurige daran.²⁸

Über die Zeugen Jehovas: "Sie wurden praktisch ausgerottet."²⁹ Über die Homosexuellen: Sie

waren eigentlich eher glücklich in den Konzentrationslagern, so ein Ort, an dem sie alle konzentriert waren, mußte fast so etwas wie das Paradies für sie gewesen sein.³⁰

Nach solchen Berichten im heiteren, amüsierten Plauderton schildert Cardenal ein Gespräch mit dem "lider", dem Führer, indem er kein Wort über die Verfolgten verliert. Der Führer fragt Cardenal: "Der Sozialismus ist Brüderlichkeit, nicht wahr?" Antwort: "Ja, er ist Liebe."³¹

Dergleichen als Engagement "für die Armen und Unterdrückten" auszugeben, ist nur in einem Milieu möglich, das von Unwahrhaftigkeit und Unmenschlichkeit vollständig durchtränkt ist. Die Christen, die in diesem Milieu eine Heimat suchen, kann man nur warnen:

Hütet Euch vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu Euch kommen, inwendig aber reißende Wölfe sind. An ihren Früchten werdet Ihr sie erkennen (Matth. 7, 15 f.).

John M. Keynes sah es so: "Der Kommunismus ist keine Reaktion gegen den Fehlschlag (des Kapitalismus) ... Er ist vielmehr eine Reaktion gegen seinen relativen Erfolg. Er ist ein Protest gegen die Leere des wirtschaftlichen Wohlstands", ein "Appell an den Asketen in uns allen zugunsten anderer Werte". Es seien die Idealisten, "die allesamt mit dem Kommunismus spielen, weil er der einzige spirituelle Appell ist, der ihnen auf der Höhe der Zeit erscheint"³². Was ist das für ein spiritueller Appell?

XI. Der Großinquisitor als Archetyp

Einen Ansatzpunkt, der uns zur Antwort auf diese beunruhigende Frage führen kann, fand ich in einer neu erschienenen Schrift des russischen christlichen Autors Valentin Tomberg. Er weist darauf hin, daß die russische Sprache zwei verschiedene Worte für unser Wort "Mitleid" kennt: ssostrodánie und shalostj.

Ssostrodánie ist Mitleid mit einem Menschen, den man achtet, shalostj ist "mißachtendes Mitleid", "Jammer um ein Wesen, das man als zu schwach empfin-

28 Cardenal, a.a.O., S. 52.

29 Cardenal, a.a.O., S. 103.

30 Cardenal, a.a.O., S. 106.

31 Cardenal, a.a.O., S. 116.

32 Zitiert nach Koenen, a.a.O., S. 49.

det, um von sich aus etwas im Sinne der Befreiung aus einer leidvollen Situation tun zu können".

Es enthält in sich eine verborgene Mißachtung dem Wesen gegenüber, das man auf diese Weise bemitleidet. Man kann sowohl dieses Gefühl als auch die Ideologie, die es hervorrufen kann in den wichtigsten Menschheitsangelegenheiten, am besten verstehen, wenn man das Kapitel über den Großinquisitor aus dem Roman von Fjedor Dostojewski 'Die Brüder Karamasov' liest. Dort wird so deutlich, wie nirgendwo anders, der Unterschied zwischen der Liebe des Christus Jesus und derjenigen des Großinquisitors dargestellt. Während Christus durch seine Tat der Menschheit die denkbar größte Achtung entgegenbringt, ... ist der Großinquisitor der Überzeugung, daß die Menschheit nicht fähig ist, aus der Freiheit zu Christus zu kommen - der Irrtum des Christus müsse durch diejenigen gutgemacht werden, die bereit sind, das Kreuz der Bevormundung der Menschen zu tragen, indem sie die gesamte Verantwortung für die Menschheit allein übernehmen. Der Großinquisitor liebt nicht die Menschheit mit der Liebe, mit der sie Christus liebt; er empfindet bloß ein brennendes, aber mißachtendes Mitleid der Menschheit gegenüber. Die Freiheit soll - nach seiner Überzeugung - wenigen Auserwählten vorbehalten bleiben; die Masse der Menschheit soll aber geführt werden.

Valentin Tomberg spricht im weiteren vom christlichen Mitleid und unterscheidet es vom luziferischen Mitleid, das geistig Hochmut und Selbstüberhebung sei. Er erklärt den Enthusiasmus, der damit einhergeht, in Anlehnung an eine alte christliche Tradition aus dem Einfluß der Sphäre sog. "falschen Heiligen Geistes", den sog. "Lügendügel", der die Erde umgibt und den man erst durchdringen müsse, um zu der Liebe zu kommen, die auf der Achtung vor dem Menschen beruht.³³

Der russische Philosoph Vladimir Solowjow, ein Schüler und Freund Dostojewskis, hat in seiner 1899 geschriebenen Erzählung vom Antichrist - einer Zukunftsvision für das kommende Jahrhundert - denselben Gedanken anschaulich gemacht. Der Antichrist tritt keineswegs als brutaler Tyrann auf, sondern er gewinnt die Herzen der Menschen, indem er als Weltherrscher erstens den Frieden bringt und zweitens die soziale Frage löst. Dafür verzichten die Menschen freiwillig auf Recht und Freiheit. Solowjow war ein eigentümlicher Visionär: Sein Antichrist begann seine faszinierende Wirksamkeit als Theologe, und er erhielt später, auf dem Höhepunkt seiner Macht im 21. Jahrhundert, zusätzlich die theologische Ehrendoktorwürde (nebenbei: von der Theologischen Fakultät der Universität Tübingen). Zu diesem Zeitpunkt ist es nur noch eine kleine Schar von katholischen, evangelischen und orthodoxen Christen, die den Antichristen als den durchschauen, der er ist, und sich ihm widersetzen.

Die großen Russen wie Dostojewski, Solowjow und Valentin Tomberg haben dem Menschen tiefer ins Herz geblickt und geistige Entwicklungstendenzen früher erkannt als westliche Denker, die ihr Vertrauen allein in die rationale Aufklärung setzten und meinten, den Tendenzen zur Entrechtung des Menschen liege bloß ein Mangel an Realitätssinn und politischer Urteilskraft zugrunde. Wäre das der Fall, so

33 Valentin Tomberg, *Anthroposophische Betrachtungen über das Alte Testament*, Verlag Achamoth, Herdewangen-Schönach, 1989, S. 95 f.

würden Erfahrungsberichte und theoretische Analysen genügen, um Illusionen und Utopien zu überwinden. Wenn 1918 die Begeisterung für die leninistische Revolution als Naivität und irregeleiteter Idealismus gelten durfte, so kann sie heute, nach 70 Jahren Erfahrung und dem Vorliegen zahlreicher Erlebnisberichte und wissenschaftlicher Analysen, nur noch auf willentlicher Unwissenheit beruhen. Es handelt sich nicht um einen Gegensatz von Wissen und Nichtwissen, sondern um einen Gegensatz von Willensströmen. Der eine achtet den Menschen und hält deshalb willkürliche Verhaftung und Erschießung, Folter, Verschleppung, Ausweisung, Psychiatrisierung, Zwangskollektivierung und Massenumsiedlung für unbedingt unzulässig. Der andere nimmt sie gar nicht wahr, hält den Fächer der Königin davor, interessiert sich nicht dafür, sondern nur für die guten Befreiungsabsichten der Herrschenden.

Zum Selbstverständnis der Befreiungstheologie gehört das Engagement für die Armen und Entrechteten. Es gibt aber in der umfangreichen befreiungstheologischen Literatur, soweit ich sehe, kein einziges Beispiel dafür, daß sich dieses Engagement mit gleicher Betroffenheit auf die Armen und Entrechteten in den sozialistischen Staaten erstreckt. Solange das nicht der Fall ist, fehlt dieser Theologie der Ernst, die Tiefe, die Sittlichkeit und im Grunde auch die Christlichkeit. Sie ist vielmehr nur Ausdruck der Suche nach einem intellektuellen Welterklärungsmodell, nach einem Feind, dem sich alles Übel zurechnen läßt, nach einer Patentlösung für die Weltprobleme: der Kapitalismus sei das Böse, der Sozialismus die Lösung. Wer aber die Komplexität der Probleme so vereinfacht und über die konkreten Schicksale einfach hinwegblickt, mißachtet den Menschen, seine Würde und seine Freiheit. Die Rechtfertigung ist: sich seiner wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Entwicklung, seiner Befreiung aus Armut und Unterdrückung anzunehmen. Pocht man aber auf diese Rechtfertigung selbst dort noch, wo die angebliche Befreiung die Menschen in größeres Elend und schlimmere Unterdrückung stürzt als zuvor, so kommt in dieser Unlogik zum Ausdruck, daß es sich um willentliche Unaufgeklärtheit handeln muß. Wenn das richtig ist, so bedarf es nicht der Belehrung, sondern der Bekehrung. Aufklärung wird nur wirksam unter Menschen, die von einer schon vorauszusetzenden Grundentscheidung ausgehen, daß nämlich der Mensch als Mensch Achtung verdient und daß seine Würde unantastbar ist.

Die Unaufgeklärtheit bezieht sich primär auf diesen Grundsatz der politischen Vernunft, nur sekundär auf Tatsachen. Wenn man von den willkürlichen Verhaftungen, Morden, Vertreibungen, Folterungen usw. nichts weiß, so nur, weil man es nicht für relevant hält und es gar nicht wissen will. Das Auffallende ist aber, daß viele "Befreiungs"enthusiasten es durchaus wissen, aber gleichgültig darüber hinweggehen. Sie sind nicht unaufgeklärt in ihrem Informationsstand, sondern in ihrer moralischen Grundhaltung.

Kurz: Der Archetypus des Großinquisitors erscheint in moderner, ökonomistischer Gestalt. Seine Kennzeichen sind folgende:

1. Auslieferung des Menschen an unumschränkte Herrschaft; Nichtanerkennung von Würde, Freiheit und Rechtsstellung des Menschen und der gewaltenteilenden Verfassungsinstitutionen, die ihre notwendige Bedingung sind.

2. Das Denken, Reden und Schreiben orientiert sich nicht an der Wahrheit, sondern an den Zweckmäßigkeiten der Herrschaftsausübung.

3. Rechtfertigung dessen mit mitleidsvoller Sensibilität "für die Armen und Unterdrückten".

4. Bruch mit den Traditionen der Moral, des Rechts und der religiösen Überlieferung; damit Zerstörung der Konsensgrundlagen des Gemeinns. Revolution aus selbstgesetzten Zwecken. Der Zweck heiligt die Mittel.

5. Damit einhergehend Tendenz zu radikaler Freund-Feind-Polarisierung und zum Fanatismus.

6. Unterwanderung, Aushöhlung, Umfunktionierung der Kirchen.

7. Rechtsfragen gelten als Machtfragen: das Recht wird zum "Recht des Stärkeren". Es kommt darauf an, der Stärkste zu werden.

Der Mythos der "Befreiung" ist Ausdruck des Anspruchs, zum modernen Großinquisitor berufen zu sein. Aus diesem Mythos können weder die Aufklärung über Wirklichkeiten noch der rationale Diskurs erlösen, sondern nur die tiefgreifende, den Menschen im Innersten erschütternde und umstürzende Katharsis. Diese Katharsis läßt sich lange verzögern, aber nicht endgültig aufhalten. Eine große Zahl der von Gerd Koenen zitierten Tyrannenschmeichler kam nach einer gewissen Zeit zur Einsicht, Scham und dem Willen zur Wiedergutmachung. In Frankreich gab es in den 70er Jahren, nach dem Erscheinen der Werke Alexander Solschenizyns, ein richtiges Erwachen unter den Intellektuellen. Es gehört zur menschlichen Natur, daß sie im Grunde auf das Gute ausgerichtet ist, und dieser wahren Natur hatte es widersprochen, jahrzehntelang der - nach Hitler - zweitschlimmsten Tyrannei der Weltgeschichte zu Diensten gewesen zu sein.

Wer von dem Unrecht dieser Welt wirklich betroffen ist und Gerechtigkeit und Befreiung ernstlich will, der steht irgendwann in seinem Leben vor der Grundfrage der politischen Aufklärung: Unter welchen Bedingungen können die Menschen, ihrer wahren Natur gemäß, friedlich und freundlich zusammenleben - und zwar wirklich? Dann wird er sich der Antwort der politischen Aufklärung nicht mehr verschließen: Sie können es nur im Rechtszustand. Und dann wird er die unbedingte Verpflichtungskraft der Menschenwürde und der in ihr wurzelnden Rechte anerkennen - nicht nur der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte, die eigentlich Staatspflichten und auch für Despoten verbindlich sind, sondern auch der bürgerlichen und politischen Grundfreiheiten, deren juristische Geltung auf Gewaltenteilung angewiesen ist.

LOGIK UND ETHIK DER FOLTER

Während der letzten zwei Jahrzehnte war Iberoamerika mit einer gewissen Regelmäßigkeit in der europäischen Presse und der der übrigen Welt präsent aufgrund der zahlreichen Menschenrechtsverletzungen, die sich auf unserem Kontinent ereignet haben.

Dies ist nicht das erste Mal, daß Taten dieser Art in der Geschichte der Menschheit geschehen, noch wird es - fürchte ich - das letzte Mal sein, doch es liegt etwas zutiefst Verwirrendes in der Tatsache, daß die besagten Menschenrechtsverletzungen in äußerst systematischer Form durchgeführt wurden und inmitten einer Kultur, die in ihrem Innersten - wenigstens glaubten dies viele meiner Generation - ausreichend klare und kräftige moralische Vorstellungen zu bergen schien, um eine massive Reaktion gegenüber den willkürlichen Verhaftungen, der Folter, dem Verschwinden von Personen usw. hervorzurufen, d.h. gegenüber jener Konzentration von Taten gegen die physische und psychische Integrität von Hunderten von Menschen.

Da mein Fachgebiet weder die Rechtswissenschaft noch die Soziologie, die iberoramerikanische Geschichte oder die Politikwissenschaft, sondern die Philosophie ist, möchte ich von dort her an erster Stelle eine Erklärung für dieses oben erwähnte soziale Phänomen zu geben versuchen, die von mir so genannte "Logik der Folter". Zum zweiten möchte ich ihre versuchte moralische Rechtfertigung untersuchen. Dieses ist der Teil, den ich "Ethik der Folter" überschrieben habe. Er schließt mit einem Versuch, ein rationales Argument gegen diese verhängnisvolle Praxis zu entwickeln. Das Referat fängt also mit der begrifflichen Unterscheidung von Erklärung und Rechtfertigung an. Vorweg einiges zu dieser Unterscheidung.

Ein soziales Phänomen erklären heißt, eine Reihe von Gründen aufzudecken, die das Auftreten dieses Phänomens verständlich machen. Eine Erklärung schließt normalerweise keine Werturteile ein. Einer der wichtigsten Bestandteile einer Erklärung ist die Aufzählung der Motive, die die Urheber des in Frage kommenden Phänomens hatten.

Die Rechtfertigung dagegen kann es nicht unterlassen, Wertungen einzuschließen, denn ein soziales Phänomen rechtfertigen heißt Gründe dafür anführen, daß sein Auftreten gut oder zulässig ist.

Die beiden Typen von Gründen sind offensichtlich miteinander verflochten. Denn um die Taten einer Person oder einer Gruppe von Personen zu erklären, ist es zuweilen wichtig, die Gründe zu kennen, die sie sich selbst zu ihrer Rechtfertigung geben. Doch diese Rechtfertigung kann ihrerseits legitim oder illegitim sein, und wenn wir versuchen, die Frage kritisch zu entscheiden, sind wir schließlich ganz auf

dem Gebiet der Rechtfertigung von Taten, das heißt der Ethik, angelangt.

Zunächst also gebe ich einiges zur Erklärung von Menschenrechtsverletzungen zu bedenken.

Logik der Folter

Warum foltert man? Wenn man diese Frage auf der Straße irgendeiner ibero-amerikanischen Hauptstadt stellte, war es nicht erstaunlich, eine Gegenfrage zu erhalten: "Von welcher Folter sprichst du eigentlich?", das heißt es bestand eine allgemeine Tendenz, das Phänomen selbst zu leugnen.

Ein Satz, den man häufig sogar im Munde von vernünftigen Leuten hören konnte, ist: "Das ist mir nicht bekannt". In gewissem Sinne haben diese Personen recht. Während der ersten Jahre der argentinischen Militärdiktatur gab es zum Beispiel keine öffentliche Gewißheit über die Verübung gewisser Verbrechen, einfach weil die Kontrolle der Presse und die Verschleierungsmittel es nicht erlaubten, daß diese ans Licht kamen. Aber sogar als sie begannen, ans Licht der Öffentlichkeit zu dringen, z.B. in Chile, dank der Stimme der katholischen Kirche, entstand nichts derartiges wie ein allgemeines Bewußtsein dessen, was geschehen war. Das "das ist mir nicht bekannt" verblieb im Munde von vielen.

In der Tat gab und gibt es auf diesem Gebiet ein doppeltes Spiel. Einerseits liegt im menschlichen Sein eine unbestreitbare Tendenz, vor sich selbst gewisse Dinge zu verleugnen - schmerzliche Dinge nämlich wie jene, die auf direktem Wege Schmerz verursachen oder jene, die einen indirekten Schmerz hervorrufen; den moralischen Schmerz, vor einem Gebot zu stehen und sich aus Schwäche oder Feigheit zu weigern, ihm zu gehorchen. In der Tat zielt das Wissen um bedeutende Verletzungen, die vielleicht dort geschehen, wo man selber lebt, zusammen mit der eigenen völligen Untätigkeit sicherlich dahin, einen moralischen Konflikt im Innersten des Bewußtseins zu schaffen.

Aber es fehlt nicht nur der Wille, etwas zu erfahren. (Um zu wissen, daß gefoltert wird, muß man ja einen positiven Versuch unternehmen, sich zu informieren). Hinzu kommt, daß Geheimhaltung zu dem Vorhaben der Folterer gehört. Aus Gründen, die wir etwas später kennenlernen werden, sind sie nicht bereit, ihre Taten publik zu machen.

Gleichzeitig aber ergibt sich das Paradoxon, daß die Folterer wollen müssen, daß man erfährt, was geschieht. Ein erstes erklärendes Element des Phänomens Folter ist in der Tat die Absicht auf Einschüchterung. Zum Teil foltert man, um Angst zu erzeugen und auf diese Weise die Aktivität von Individuen und Gruppen zu hemmen, die bereit wären, eine Haltung der offenen Opposition gegenüber jenen, welche die Folter als Instrument benutzen, einzunehmen. Um Angst zu erzeugen, müssen jedoch die Taten bekannt sein, vorzugsweise in vager oder übertriebener Form, um auf solche Weise die Vorstellungskraft der möglichen Oppositionellen in negativer Form zu beeinflussen.

Wo entspringt die Notwendigkeit, Individuen und Gruppen einzuschüchtern? Ich wage zu sagen, daß sie zum Teil aus dem Bewußtsein der Illegitimität der Regieren-

den hervorgeht. Dies erklärt seinerseits, daß der politische Brauch der Menschenrechtsverletzungen in Iberoamerika von 1964 an entstanden ist als eine Folge der Etablierung von Militärdiktaturen, die mittels Staatsstreichen an die Macht kamen. Offensichtlich kann man nur mittels der Vernunft oder des Zwanges regieren, das heißt auf Grund der freien Einigung eines wesentlichen Teils der Regierten oder durch Waffengewalt, die der Bevölkerung aufgezwungen wird. In diesem letzten Fall können die Regierenden nicht mit einer massiven Unterstützung der Bürger gegen die (sei es gewalttätige oder gewaltfreie) Opposition rechnen und erkennen innerhalb ihrer Logik, daß es wichtig für sie ist, jede oppositionelle Anstrengung im Keim zu ersticken. Die Herrschaft des Schreckens wird als ein geeignetes politisches Instrument empfunden.

Auch wenn die Absicht, die Bevölkerung einzuschüchtern, um die auf politischer Illegitimität basierende Schwäche wettzumachen, die Folter im allgemeinen erklärt, muß man auch in Betracht ziehen, daß die Folter unmittelbare Zwecke zu verfolgen pflegt. Wie es viele Zeugnisse von Opfern erweisen, ist die nächstgelegene Absicht eines Aktes der Folter, Informationen zu gewinnen. Es handelt sich gewiß um Informationen, die die Folterer als wichtig erachten und die der Gefolterte nicht freiwillig preisgeben will. Von daher resultiert die Notwendigkeit, seinen Willen durch physische oder psychische Druckmittel zu brechen, etwa durch die reale oder vorgetäuschte Folter des Ehegatten oder eines nahen Verwandten, die von demjenigen gesehen oder gehört werden soll, der vermeintlich im Besitz wertvoller Informationen ist.

Es handelt sich dabei vorrangig um Informationen bezüglich Personen, die sich dem Regime nicht nur mit gewalttätigen, sondern auch mit gewaltlosen Mitteln entgegensetzen. Irgendeine Angabe, die es erlaubt, sie zu identifizieren, sie ausfindig zu machen, sie zu behindern, sie in Verruf zu bringen usw. stellt den Folterer zufrieden, vor allem, wenn die Enthüllungen z.B. dazu führen, eine Zelle oder ein Netz von Zellen geheimer Oppositionsgruppen aufzuspüren.

Die Gier nach Information spitzt die Mißhandlung der Opfer bis zu einem Punkt zu, an dem, wie es mehr als ein Gefolterter formuliert hat, "es nichts Schlimmeres gibt, als nichts zu wissen". Die Folterer glauben ihm nicht (oder stellen in Windeseile die Unwahrheit der erfundenen Information fest) und verschärfen ihre Maßnahmen.

Bis hierher habe ich zwei Ziele der Folter erwähnt: Angst hervorzurufen und Informationen zu erhalten. Ihnen wäre die Anwendung der Folter als eine Form der Züchtigung oder Bestrafung für irgendeine angenommene oder tatsächlich vom Opfer begangene Tat hinzuzufügen.¹

1 Cf. *Declaration on the Protection of All Persons from Being Subjected to Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment*, adopted by the United Nations General Assembly on 9 Dec. 1975: Art. 1: "For the purpose of this Declaration, torture means any act by which severe pain or suffering, whether physical or mental, is intentionally inflicted by or at the instigation of a public official on a person for such purposes as obtaining from him or a third person information or confession, punishing him for an act he has committed or is suspected of having committed, or intimidating him or other persons." (N. Rodley, *The Treatment of Prisoners under International Law*, Oxford/Paris 1987, S. 307).

Die Dinge so zu sehen, setzt voraus, die Folterer als höchst rational geleitete Wesen zu begreifen, die genau definierte Ziele verfolgen. Ich glaube, daß diese Vermutung angemessen ist, wie ich weiter unten zeigen werde. Ich möchte jedoch nicht die Funktion andersgearteter Motivationen, wie z.B. der Rache, beiseite lassen. Der Folterer kann so handeln, wie er es tut, aufgrund eines Gefühls, mit dem Feind abzurechnen, der ihm persönlich oder der Gruppe, mit der er sich identifiziert, Schaden zugefügt hat oder hätte zufügen können, wenn der Militärputsch nicht stattgefunden hätte, der in seinen Augen diese Gefahr beseitigt hat.

Die Rache basiert teils auf Vernunft und teils auf Leidenschaft, aber wir dürfen rein irrationale erklärende Elemente nicht ausschließen, das heißt wir müssen auch mit psychopathischen Persönlichkeiten rechnen, die bereit sind, aus simplem Sadismus zu foltern, aus dem Vergnügen heraus, Schaden oder Schmerz zuzufügen. Diese Erklärung wird in vielen Fällen auf einer bestimmten Ebene angemessen sein, nämlich auf der Ebene des Individuums, das tatsächlich die Elektroden anbringt oder die Zigarette auf der Haut des Opfers ausdrückt, aber sie erklärt nicht den systematischen und globalen Charakter des Unternehmens. Für dieses letztere müssen wir auf die Logik der Einschüchterung und der Information zurückgreifen.²

Wenn wir dies tun, gehen wir von der Vernunft der Folterer aus, wie ich eben zeigte, das heißt von der Fähigkeit, gewisse Ziele klar zu erkennen und die geeignetsten Mittel richtig abzuschätzen, um sie zu erreichen. Aber die menschliche Vernunft beschränkt sich im allgemeinen nicht nur auf den Bereich der Wirksamkeit, sondern erstreckt sich auch auf das Gebiet der Rechtfertigung. Wenn dies so ist, dann bleibt anzunehmen, daß diejenigen, die die Unternehmungen der Folter organisieren, auch die Fähigkeit besitzen müssen, nach ihrem Urteilsvermögen Gründe anzuführen, die das, was sie getan haben, rechtfertigen. Dies führt uns zu unserem zweiten Teil.

Ethik der Folter

Wie rechtfertigen die Folterer die Folter?

Zunächst muß die Tatsache festgehalten werden, daß explizite schriftliche und veröffentlichte Rechtfertigungen sehr selten sind oder praktisch nicht existieren. Dies beruht darauf, daß im öffentlichen Diskurs in ganz Iberoamerika wie in der übrigen Welt das Bewußtsein der Illegitimität von Menschenrechtsverletzungen besteht. Zahlreiche Dokumente, Übereinkünfte, Abhandlungen und Erklärungen der

2 Die "Information über die Situation der Menschenrechte in Chile" der Interamerikanischen Kommission der Menschenrechte der Vereinigten Staaten (Washington, 1985), S. 99, behauptet, daß "die Praxis der Folter auch in vielen Fällen die Zusammenarbeit der betreffenden Personen mit diesen Organisationen zu erreichen versucht [Organisationen, die der Staat als eine Bedrohung seiner Sicherheit ansieht], mit dem Ziel, sie zu infiltrieren und vielleicht zu zerstören". Wenn auch die Anwendung der Folter, um Kollaboration zu erzwingen, ein wichtiger Fall ist, besteht jedoch kein Zweifel, daß es sich statistisch gesehen nur um eine geringe Zahl von Fällen handelt.

Vereinten Nationen und regionaler Organisationen beweisen dies.³ Die Anwendung der Folter, das Verschwinden von Personen, die langwierigen Inhaftierungen ohne Prozeß usw. offen zu verteidigen, würde ein ziemlich verhärtetes Gewissen voraussetzen. Dennoch gibt es Versuche, diese Akte zwar nicht als vollkommen zulässig, wohl aber als etwas von der Notwendigkeit Diktiertes, als etwas Unabwendbares oder als ein kleineres Übel zu rechtfertigen. Dieser Typus von Rechtfertigungen definiert im allgemeinen nicht klar, um welche Taten es sich handelt, vielmehr beläßt er alles in einem gewissen Halbdunkel, das an das spanische Sprichwort erinnert: "Wer gut versteht, braucht wenig Worte".

Ich möchte hier die These vertreten, daß sich die Versuche der Rechtfertigung der Menschenrechtsverletzungen auf zwei Ebenen bewegen: auf einer globalen Ebene und auf einer Ebene, die einen direkten Bezug zu speziellen Kontexten besitzt.

Der wichtigste Versuch einer globalen Rechtfertigung geht aus der Doktrin der Nationalen Sicherheit (*Doctrina de la Seguridad Nacional*: DSN) hervor. Sie wurde in Iberoamerika von den Generälen Golbery do Couto e Silva (Brasilien), Jorge Atencio (Argentinien) und Augusto Pinochet (Chile) vorgelegt. Die dieser Doktrin zugrundeliegende Vorstellung leitet sich vielleicht unbewußt von Hobbes her und besteht darin, zu behaupten, daß ein dauernder Krieg stattfindet, der die Unterordnung der Individuen und Gruppen unter den Staat erforderlich macht. Die Kunst des Regierens muß die Geopolitik berücksichtigen und muß sich als eine militärische, eine strategische Aufgabe begreifen. Das Gemeinwohl, das höchste Ziel des Regierenden, ist die nationale Sicherheit. Sogar die wirtschaftliche Entwicklung rechtfertigt man mit Bezug auf die Sicherheit.⁴ Aber der Krieg, vor dem der Regierende als Strategie steht, ist kein konventioneller Krieg der Vergangenheit. Es ist ein anderer Krieg. Sein berühmtester Verfechter ist der französische Oberst Roger Trinquier, ein Militär aus der Umgebung von General Raoul Salan gewesen. Es bleibt zu erinnern, daß dieser letztere die Organisation des Geheimen Heeres kommandierte, die eine terroristische Kampagne über die Bevölkerung Algeriens und Frankreichs hereinbrechen ließ während des Prozesses der Unabhängigkeit Algeriens zu Anfang der sechziger Jahre.

Das Buch Trinquiers wurde in Argentinien übersetzt, und es ist nicht übertrieben, die Vermutung zu wagen, daß es die Mentalität der Strategen des sogenannten "schmutzigen Krieges" beeinflusst hat.

Ich möchte hier einige bezeichnende Abschnitte aus Trinquiers Buch wiedergeben:⁵

3 Für eine Übersicht der internationalen Instrumente auf diesem Bereich in den Jahren 1919 bis 1985 s. Rodley, *The Treatment of Prisoners under International Law*, S. XIX-XX.

4 Cf. P. Berryman, *Liberation Theology*, New York 1987, S. 119.

5 Ich habe sie den Seiten 54 und 55 von G. Arriagada et al., *Seguridad Nacional y Bien Comun*, Santiago 1976, entnommen, der sie aus Coronel Roger Trinquier, *La Guerra Moderna*, Buenos Aires: Editorial Rioplatense, s.f. entnahm. Offensichtlich liegt das Publikationsdatum vor 1975, dem Jahr, in dem im gleichen Verlag ein anderes Buch Trinquiers mit dem Titel *Guerra, Subversión, Revolución* erschien. Cf. Arriagada, S. 54, n. 50.

... seit Beendigung des Zweiten Weltkrieges ist eine neue Form des Krieges entstanden ... Der Krieg von heute ist der Zusammenprall einer Reihe von Systemen - ein politischer, wirtschaftlicher, psychologischer und militärischer -, der dazu neigt, die in einem Land existierende Regierung zu zerstören, um sie durch eine andere zu ersetzen... Wir müssen endlich erkennen, daß wir in einem modernen Krieg nicht gegen eine bestimmte verstreute, bewaffnete Gruppe in einem bestimmten Gebiet kämpfen, sondern gegen eine gefährliche und gut bewaffnete Geheimorganisation, deren Hauptanliegen es ist, ihren Willen einer Bevölkerung aufzuzwingen. Den Sieg können wir nur erringen, wenn es uns gelingt, diese Organisation zu zerstören.

Die bevorzugte Waffe des Gegners ist nach Trinquier der Terrorismus, woraus er ein bestimmtes Vorgehen gegen den Terroristen ableitet: Wenn dieser überrascht und festgenommen wird,

ist das, was mit ihm geschieht, nicht die Strafe für seine Tat, für die er in Wirklichkeit nicht vollkommen verantwortlich ist, sondern es zielt auf die Auslöschung seiner Organisation oder auf ihre Kapitulation ...

Wenn jedoch eine diesbezügliche Information nicht augenblicklich gegeben wird, sehen sich seine Gegner gezwungen, sie durch Anwendung irgendeines Mittels zu erlangen... Der Terrorist muß lernen, diese Konsequenzen zu akzeptieren als eine Bedingung, die aufs Engste mit seiner Aufgabe und der Methode des Krieges verknüpft ist, die er und seine Vorgesetzten gewählt haben.

Andererseits besteht das Problem, herauszufinden, wer Terrorist ist und wer nicht, da die Gegner nicht einheitlich militärisch gekleidet sind. Hierfür spielen innerhalb der DSN die Nachrichtendienste eine grundlegende Rolle. Aufgrund ihres eigenen Zieles (der Zusammenstellung von Information) stellen diese Dienste das Instrument des Staates bei der Anwendung der Folter dar.

Man bemerke, daß die Argumentation Trinquiers zwei bezeichnende Elemente der Rechtfertigung einschließt. Eines ist die Not: "Seine Gegner sehen sich gezwungen". Die Tat des Terroristen erlaubt nichts anderes als die Erpressung von Informationen durch "irgendein Mittel", ein Euphemismus für die Anwendung von körperlichem und psychischem Zwang. Das zweite Element ist, daß der Terrorist "lernen muß, diese Konsequenzen zu akzeptieren", mit anderen Worten, der Terrorist weiß, was ihn erwartet. Deshalb können wir, indem wir den Text Trinquiers über seinen Wortlaut hinaus interpretieren, sagen, daß der Terrorist seine stille Einwilligung im voraus zu dem gibt, was die Sicherheitskräfte mit ihm anfangen werden.

Offensichtlich taugt diese Rechtfertigung (die sicherlich eine wesentlich ausführlichere Darstellung erfordern würde, als ich hier geben kann) nur soviel, wie ihre Prämissen taugen.

Das Argument, das darauf beruht, was ich "stille Einwilligung im voraus" genannt habe, gründet sich auf eine Analogie zur üblichen Praxis des Kampfes. So wie der Flieger weiß, daß er von der Luftabwehrartillerie getroffen werden kann, und der Infanteriesoldat sich bewußt ist, daß er vom Schrapnell seines Gegners hinweggefegt werden kann, so weiß auch der Terrorist, daß ihn die Folter erwartet.⁶ Aber

6 Cf. Arriagada, S. 55.

diese Analogie ist sicherlich trügerisch, denn im Falle des Verhörs, auf das sich Trinquier bezieht, handelt es sich um jemanden, der nicht im Kampf steht, der also "hors de combat" ist. Deswegen muß auf diesen Fall der Artikel Nr. 3 der Genfer Konvention angewendet werden, der ausdrücklich grausame Behandlung und Folter verbietet.

Auf diese Weise philosophisch gegen die Folter zu argumentieren, heißt indes, die Genfer Konvention als moralisch gültige Prinzipien anzuerkennen (was mir vollkommen vernünftig erscheint), aber es heißt zugleich, die These der DSN über die neue Form des Krieges zu akzeptieren.

Meiner Meinung nach ist es diese These, die dringend zurückgewiesen werden muß. Gewiß existiert der Terrorismus, sicherlich ist die Subversion ein Phänomen, das nicht nur in Iberoamerika, sondern auch in Europa genügend verbreitet ist. Darüberhinaus betreffen sie gleichermaßen die Diktaturen und die legitim eingesetzten Demokratien. Jedoch rechtfertigt dies nicht, daß man von einem Kriegszustand spricht.

Eine Situation mit dem Prädikat "Kriegszustand" zu versehen oder nicht, hängt offensichtlich von der Definition ab, die wir diesem Terminus geben. Der sprachlichen Freiheit, ein Wort in einem besonderen Sinn zu benützen, können wir ohnehin keine Grenze setzen. Das einzige, was man tun kann, ist, die Folgen einer Neudefinition dieses Terminus zu beachten. Wenn die Übernahme eines neuen Kriegsbegriffes als realen Effekt die Verwischung fundamentaler Rechte der Mitglieder einer Bevölkerung nach sich zieht bis zu dem Punkt, an dem sich die eigene Regierung als ebenso oder noch gefährlicher als der Gegner herausstellt, dann dürfen wir diesen neuen Begriff des Krieges nicht akzeptieren.

Eine Gesellschaft hat sicherlich das volle Recht, sich gegen den Terrorismus zu wehren, aber sie darf die Besonnenheit nicht verlieren. Die Instrumente sollten so beschaffen sein, daß sie nicht noch größere Risiken herausfordern. Wenn in diesem Sinne das gewöhnliche Strafrecht und der traditionelle Rechtsweg sich als ungeeignet herausstellen (z.B. weil sie den Schuldigen zu kurze Freiheitsstrafen auferlegen, so daß diese nach einiger Zeit in der Lage sind, ihre Taten zu wiederholen), ist es sinnvoll, eine speziell antiterroristische Gesetzgebung einzuführen, die sich trotz ihrer Strenge an die grundlegenden Rechtsprinzipien hält, die es erlauben, Argumente zugunsten der Notwendigkeit der Folter und des im voraus gegebenen Einverständnisses zu verbannen.

Viele Leute, die die DSN ablehnen, akzeptieren jedoch auf einer speziellen Ebene ein Argument, das in akademischen Kreisen Nordamerikas einiges Prestige erworben hat. Man pflegt es mit einem Beispiel der folgenden Art vorzustellen: Nehmen wir an, daß ein Terrorist in einer Großstadt eine Atombombe deponiert hat, die Millionen von Opfern fordern wird. Nur er weiß, wo sie sich befindet. Der Terrorist wird festgenommen und weigert sich, den Standort der Bombe anzugeben. Ist es gerechtfertigt, daß die Polizei ihn foltert, bis er den Ort verrät? Die gemeinhin akzeptierte Antwort lautet, daß es nicht nur zulässig ist, von Zwangsmitteln Gebrauch zu machen. Es gibt sogar einige, die noch weiter gehen und behaupten, daß die öffentliche Gewalt in diesem Fall verpflichtet ist, Zwangsmaßnahmen zu ergreifen. Es nicht zu tun, deute auf einen Mangel an moralischem Mut hin.

Diese Art, Taten zu rechtfertigen, ist nicht nur Stoff für rein akademische und hypothetische Spekulationen geblieben, sondern wurde auch zur Rechtfertigung rea-

ler Fälle von Folter vorgebracht. Als Beispiel möchte ich einen Artikel zitieren, der am 8. März 1987 in der Tageszeitung La Prensa von Buenos Aires erschienen ist und in dem der Journalist Michael Schoenfeld neben anderem behauptet: Die Methode, den Verdächtigen, die zu organisierten Zellen gehören, Geständnisse zu entreißen, einschließlich der Folter, sei bedauerlicherweise gerechtfertigt, denn Geständnisse dieser Art in einem nationalen Notfall eines nicht-konventionellen Krieges könnten verhindern, daß neue "Operationen" von Kriminellen, Partisanen oder Terroristen begangen werden.

Wenn man den Aufruf der DSN beiseite läßt, zeigt das so referierte Argument die gleiche Struktur wie das, welches dem imaginären Fall zugrunde liegt: Man rechtfertigt eine Tat als in sich zulässig, wenn sie begangen werden muß, um ein größeres Übel zu verhindern.

Ist dieses Argument akzeptabel? An erster Stelle muß man bedenken, daß ein solches Argument den Weg zu einer massiven Rechtfertigung von Übergriffen ebnet. Es genügt, die möglichen Konsequenzen mit ausreichend dramatischen Worten auszumalen, damit jeder Akt zulässig erscheint, den man unternimmt, um sie zu unterbinden. Wenn ein Terrorist Dutzende von Soldaten oder Zivilisten töten kann, warum soll man ihn dann nicht gleich töten? Wenn die Zelle, zu der dieser Terrorist gehört, fähig ist, Dutzende von Bomben zu werfen, warum soll man ihre Mitglieder nicht jetzt quälen, damit sie ihre Genossen denunzieren und so diese Bomben nicht geworfen werden können? Und wenn sich dabei ein Irrtum ereignet und die gefolterte oder tote Person kein Terrorist war, hat dann nicht die öffentliche Gewalt rechtmäßigerweise in Verfolgung des Gemeinwohls gehandelt? Ist es nicht vielleicht unvermeidlich, daß ein unschuldiges Individuum zuweilen ein großes Opfer für das Wohl der ganzen Gemeinschaft bringen muß?

Offensichtlich wurden in vertraulichem Rahmen Entschuldigungen der beiden letzten Typen von den Oberkommandierenden der argentinischen Streitkräfte vorgebracht, als sie sehen mußten, daß Hunderte von verschwundenen Personen nichts mit den subversiven Organisationen (ERP, Montoneros) zu tun hatten, die den offiziellen Gegner darstellten.

Meiner Meinung nach sind diese Argumentationsketten völlig inakzeptabel. Um dies zu zeigen, werde ich zwei Typen von Argumenten entwickeln. Der erste wird mit dem Begriff des Gemeinwohls, der zweite mit der Idee der moralischen Verantwortlichkeit zu tun haben.

Der wichtigste Grund, um zu behaupten, daß die Verpflichtung der öffentlichen Gewalt, über das Gemeinwohl zu wachen, den Gebrauch der Folter nicht rechtfertigt, ist, daß er einen Begriff von Gemeinwohl einführt, der logisch unabhängig ist von den Individuen, die zu ihm gehören. Mit anderen Worten: Die Menschenrechte der Individuen, die eine Gemeinschaft bilden, sind Teil des Wohls dieser Gemeinschaft. Das Recht eines Mitglieds der Gemeinschaft zu verletzen, z.B. sein Recht auf körperliche oder geistige Unversehrtheit, kommt der Verletzung eines Gutes gleich, das das Vermögen der ganzen Gemeinschaft darstellt. In der Tat steht unter den Dingen, die der Mühe wert sind, Mitglieder einer politischen Gemeinschaft zu sein, ohne Zweifel die Garantie, daß alle Mitglieder dieser Gemeinschaft hoffen können, daß ihnen niemand Schmerz zufügt, so sehr auch vorgegeben wird, daß dieser Schmerz der Gemeinschaft nützen wird. Eine Gemeinschaft vernünftiger Menschen

wird dies grundsätzlich ablehnen, das heißt sie wird die Menschenrechte als mitdefinierte Faktoren des Gemeinwohls betrachten.⁷

Wenn das Vorhergehende stimmt, dann ist ein Akt der Folter niemals zu rechtfertigen. Aber heißt dies nicht auch, sich als blind gegenüber den Übeln zu erweisen, die die subversive Bewegung hervorbringen kann? Gibt es nicht vielleicht das Phänomen der "schmutzigen Hände", das heißt jene Situation, in der die Autorität keine andere Möglichkeit mehr sieht, als etwas Unmoralisches zu tun, um größere Schäden abzuwenden?

Gewiß gibt es im menschlichen Dasein viele tragische Situationen, aber ich halte es für einen Irrtum zu denken, daß jemand, sei es als Individuum oder als Obrigkeit, für alles Übel, was in Verbindung mit den eigenen Taten geschehen kann, verantwortlich ist.

Zur Illustration der Argumentationsfolge, die ich entwickeln möchte, ist es nützlich, ein anderes fiktives Beispiel zu erwähnen, daß öfters in Gesprächen über Ethik in den Vereinigten Staaten aufzutauchen pflegt.

Das Beispiel lautet mehr oder weniger so: Ein Tyrann hat zehn Geiseln in seine Gewalt gebracht und befiehlt einem von ihnen, er solle einen der anderen neun töten, andernfalls würde er selbst darangehen, die restlichen acht Geiseln zu töten.

Der Zweck dieses imaginären Falles besteht offensichtlich darin, das kleinere Übel (den Tod eines Individuums) dem größeren Übel (dem Tod von acht Menschen) gegenüberzustellen. Das Zahlenverhältnis kann nach Belieben verändert werden (wie in dem Beispiel mit der Bombe) - oder man kann in die Zahl derjenigen, die von der Hand des Tyrannen getötet werden, auch den einschließen, der von der ersten Geisel getötet werden sollte, und damit die Wahl im Hinblick auf ihn gleichgültig machen, da er in dem einen oder dem anderen Fall sterben wird. In Übereinstimmung mit dem Argument, das ich hier kritisieren möchte, wäre die Antwort, daß die richtige Entscheidung die der schmutzigen Hände wäre: daß die erste Geisel die andere Geisel töten sollte. Die erste Geisel würde dadurch ein größeres Übel vermeiden, indem sie etwas täte, was unter normalen Umständen unzulässig, in diesem Fall jedoch zulässig wäre.

Was diese Art von Argumenten vorbringt, ist eine Art abstrakter Rechnung mit Vor- und Nachteilen (einen Tod gegen acht oder neun andere), wobei nicht in Betracht gezogen wird, daß in der realen Welt die Übel, die von menschlichen Wesen verursacht werden, mit den Personen, die sie vollbringen, eng verknüpft sind. Man muß nicht nur in Betracht ziehen, wieviel Übles eine Tat oder eine Unterlassung mit sich bringen kann, sondern auch, wer in dem einen oder anderen Fall die betreffenden Übel verursachen wird. Es ist sicherlich vernünftig zu denken, daß ein Individuum für die Übel, die es selbst verursacht, verantwortlich ist, jedoch nicht für die Schäden, die andere verursachen, sonst wären wir jederzeit irgendeiner Art von Erpressung ausgesetzt. In der Tat besteht eine der allgemeinen Formen der Erpressung darin, eine Person zu nötigen, etwas gegen ihren Willen zu tun unter der Drohung, daß im Falle der Weigerung etwas noch Schlimmeres geschehen wird.

Im Falle des Tyrannen-Beispiels muß derjenige unter den Geiseln, der aufgefordert wird, den anderen zu töten, in Betracht ziehen, daß er (natürlich mit gewissen

7 Für eine eingehende Beschäftigung mit diesem Gedanken sollte man John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980, S. 210 ff. konsultieren.

Einschränkungen) verantwortlich am Tod der anderen Geisel ist. Aber es muß sehr klar herausgestellt werden, daß er nicht für den Tod der acht oder neun restlichen Geiseln verantwortlich ist, falls er sich weigert, einem von Natur aus unmoralischen Befehl zu gehorchen. Dies müßte genügen, um klar zu erkennen, daß, wenn er die andere Geisel umbrächte, er etwas Unmoralisches tun würde, was auch immer der Tyrann selber später tun würde. Die Entscheidung des Tyrannen ist in moralischer Hinsicht unabhängig von der seinen.

Es ist jedoch illusorisch zu denken, daß eine Erpressungssituation einen Kausalzusammenhang zwischen den Taten des Erpreßten herstellt und den Taten, die der Erpresser droht, selbst zu begehen. In dem erwähnten Beispiel könnte zudem dieser letztere seine Meinung ändern, oder vielleicht hatte er von Anfang an geblufft, oder vielleicht werden die Geiseln befreit usw.

Dies führt zu dem Schluß, daß das Argument der schmutzigen Hände abgelehnt werden muß. Die öffentliche Gewalt ist verpflichtet, Schäden von der Gemeinschaft abzuwenden, aber es ist nicht zulässig, daß sie dies erreicht, indem sie Schäden einer anderen Kategorie hervorruft. Für alle Individuen und für alle Gemeinschaften muß als oberstes Prinzip gelten, daß eine grundsätzliche Differenz zwischen der Hervorbringung von Übeln und ihrem Erleiden besteht. Es ist traurig zu sagen, daß man manchmal Übel erleiden muß, die aus Dummheit oder Bösartigkeit einiger Individuen entstanden sind. Man muß versuchen, sie zu verhindern, aber wenn das einzige Mittel, um sie zu verhindern, das wäre, etwas Unmoralisches zu tun (und überdies zu vergessen, daß die Annahme, daß die einzige Möglichkeit, derartige Übel zu vermeiden, eine unmoralische Tat ist, sehr oft nur illusorisch ist), dann gibt es keinen anderen Ausweg, als diese Übel zu ertragen.

Damit habe ich auf dem Gebiet der Ethik der Folter eine zentrale Position innerhalb der Tradition des europäischen Naturrechts verteidigt. Ich habe behauptet, daß die Personen in diesem Fall ein absolutes Recht besitzen, nicht gefoltert zu werden und daß dies ein Recht ist, das auch die Justiz respektieren sollte, auch "wenn die Welt unterginge".

Ich habe darüberhinaus behauptet, daß jedes konsequentialistische Argument, um die Folter zu rechtfertigen, unannehmbar ist und daß, wie schon vor langer Zeit Sokrates behauptet hatte, es vorzuziehen ist, eine Ungerechtigkeit eher zu erdulden, als sie zu begehen. Ich habe indes die beste Verdeutlichung dieser Ethik aus dem Munde von jemandem gehört, der aufgrund seines Amtes vor einer wahrhaft tragischen Wahl stand und die richtige moralische Entscheidung traf.

Das Buch *Nunca Más* (i.e. 'Niemals wieder'), das eine Information der Nationalen Kommission über das Verschwinden von Personen von Argentinien enthält (veröffentlicht in Buenos Aires 1984), beginnt mit dem folgenden Abschnitt:

In den siebziger Jahren wurde Argentinien von einem Terror geschüttelt, der sowohl von der extremen Rechten als auch von der extremen Linken herrührte, ein Phänomen, das auch in vielen anderen Ländern aufgetreten ist. So geschah es in Italien, das während langer Jahre unter der unbarmherzigen Herrschaft der faschistischen Organisationen leiden mußte, unter den Roten Brigaden und ähnlichen Gruppen. Aber diese Nation wich nicht einen Moment lang von den Rechtsprinzipien ab, um diese Gruppen zu bekämpfen, was sich als absolut wirksam erwies; sie garantierte den Angeklagten in ordentlichen Gerichtsverfah-

ren eine gerichtliche Verteidigung. Und im Falle der Entführung Aldo Moros, als ein Mitglied des Sicherheitsdienstes dem General Della Chiesa vorschlug, einen Gefangenen zu foltern, der viel zu wissen schien, antwortete dieser mit den denkwürdigen Worten: "Italien kann sich erlauben, Aldo Moro zu verlieren. Es kann sich jedoch nicht erlauben, die Folter einzuführen".

Im Dialog zwischen Europa und Iberoamerika fand auf dem Gebiet, welches ich hier behandle, ein sowohl positiver als auch negativer Austausch statt. Ich habe versucht zu zeigen, daß die DSN mit ihren verhängnisvollen Konsequenzen sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf gewissen europäischen Ideen hinsichtlich des Wesens des modernen Krieges gründet. Aber wir haben auch eine Tradition des moralischen Denkens empfangen, die es uns erlaubt, die These zu stützen, daß die Menschen einige unumschränkte Rechte besitzen, die niemals im Namen wohltätiger Folgen, des allgemeinen Nutzens oder des Gemeinwohls verletzt werden dürfen. Hoffen wir, daß in der Zukunft dieses zweite europäische Erbe den Sieg über das erste davontragen wird.

PFLICHTEN UND RECHTE DER MENSCHEN.
EIN ELEMENTARER TAUSCH

Wenn wir mit "Anerkennung" nicht nur die Verfassungswirklichkeit meinen, sondern auch eine "moralische Wirklichkeit", dann sind uns die Menschenrechte längst selbstverständlich geworden. Der Vollstufe, der positiv-rechtlichen Anerkennung, erfreuen sich zwar nur die Begünstigten. Die wenigen Begünstigten können bei ihren Menschenrechtsforderungen aber mit einer weltweiten moralischen Unterstützung rechnen.

So selbstverständlich uns die Menschenrechte mindestens in *statu morali vel critico* geworden sind, so schwierig ist es, die genauen Gründe zu nennen, warum es sie geben soll: subjektive Rechte, auf die der Mensch, bloß weil er Mensch ist, Anspruch erheben darf. Die Schwierigkeiten beginnen mit dem Gewicht der Sache. Das, was Kritiker abschätzig die Zivilreligion der Moderne nennen, bildet in Wahrheit den Fokus ihrer Rechts- und Staatsmoral; in den Menschenrechten vollendet sich das sittlich-politische Projekt der Moderne. Die Menschenrechte legitimieren heißt deshalb, das Projekt der Moderne gegen frühere Projekte zu verteidigen, etwa gegen das neuerdings wieder renommierte "Projekt der Antike".

Gründlich ist eine philosophische Überlegung nur dort, wo sie sich mit der jeweiligen Skepsis auseinandersetzt. Bei den Menschenrechten sind es aber nicht nur vorzeitliche Denkmuster, in denen sich Einwände verbergen. Noch radikalere Bedenken kommen vom Rechtspositivismus und Anarchismus der Neuzeit. Eine überzeugende Legitimation muß sich deshalb gegenüber einer Rechts- und Staatsordnung auf jene Fundamentalphilosophie einlassen, die analog zur "Metaphysik" eine "Meta-Politik" heißen könnte. So bestätigt sich für die Rechts- und Staatsmoral, was Schopenhauer im allgemeinen gesagt hat: "Moral-Predigen ist leicht, Moral-Begründen schwer".¹ Angesichts der vielen Menschenrechtsverletzungen ist das Wort allerdings zu ergänzen: Noch schwieriger als die Moral, hier: die einer Rechts- und Staatsordnung, zu begründen, ist es, sie handelnd zu verwirklichen. Der Philosoph muß sich jedoch mit der mittleren Schwierigkeit, dem Begründen, besser: Legitimieren, bescheiden.

Statt die Stärken und Schwächen anderer Legitimationsstrategien vor ihnen auszubreiten, lade ich Sie zu einem systematischen Gedankengang ein, einem Gedankengang, der das sittlich-politische Projekt der Moderne in seine Grundform bringt und der frühere oder heute vertretene Positionen allenfalls streift. Unser Legitimationsgang wird aus zwei Vorschriften und zwei Hauptschritten bestehen. Denn erst wer weiß, was genau bei den Menschenrechten zu legitimieren ist, und wer darüber

1 Über den Willen in der Natur: Hinweisung auf die Ethik.

hinaus das Maß kennt, an dem sich die Legitimation als gelungen entscheidet, kann endlich die Legitimation selbst durchführen. Diese geschieht in zwei Schritten; der erste Hauptschritt begründet die moralische Anerkennung, der zweite die volle, politische Anerkennung.

Wegen der Schwierigkeiten einer Menschenrechtsbegründung kann ich im folgenden nur das Legitimationsmuster entwickeln und keine inhaltliche Vollständigkeit anstreben; ich konzentriere mich auf die Menschenrechte als Freiheitsrechte.

1. Die Legitimationsaufgabe: kategorische Rechtsimperative

Der erste Vorbereitungsschritt erfolgt aus dem Begriff der Menschenrechte, manche Philosophen sagen lieber: aus ihrer Bedeutungsregel. Eine deskriptive Semantik in legitimatorischer Absicht zeigt, was legitimieren muß, wer Menschenrechte legitimieren will.

Das erste Begriffselement versteht sich fast von selbst: Wie es die Menschenrechtsverletzungen auf eine beschämende Weise zeigen, sind Menschenrechte Forderungen, die nicht notwendig anerkannt werden, gleichwohl anerkannt werden sollen; sie sind Imperative.

Im Rahmen der Imperative, mit denen wir täglich konfrontiert werden, haben die Menschenrechte eine singuläre Bedeutung. Sie lassen vielleicht untereinander Güterabwägungen zu, dürfen aber nicht wegen anderer Imperative eingeschränkt werden. Als Imperative, die als solche und nicht etwa als Mittel zu höheren Zwecken Geltung verlangen, gehören die Menschenrechte zu jenen schlechthin höchsten oder moralischen Imperativen, die kategorisch verbindlich sind. Wer Menschenrechte legitimieren will, muß deshalb die Idee eines kategorischen Imperativs entwickeln und diese Idee auf das Recht anwenden können. In Kritik des strengen Rechtspositivismus muß er den uns durchaus unvertrauten Gedanken von kategorischen Rechtsimperativen verteidigen.

Als Rechte im Sinne von subjektiven Ansprüchen bezeichnen die Menschenrechte Forderungen, die jemand gegen andere erheben darf und deren Einlösung ihm die anderen schulden. Beispielsweise habe ich einen Rechtsanspruch auf mein Leben nur insoweit, wie es den Mitmenschen, und zwar allen Mitmenschen, verboten ist, Hand an mich zu legen. Dasselbe gilt für die Religionsfreiheit, die Meinungsfreiheit und das Recht auf Ehre oder Eigentum: Die Rechtsansprüche sind von ihrem Begriff her auf fremde Schuldigkeiten, die Rechte auf die Pflichten von anderen als notwendige Korrelate bezogen. Wer kategorisch verbindliche Rechte legitimieren will, muß entsprechende Pflichten legitimieren können, die ihrerseits kategorisch verbindlich sind.

Dabei ist es von sekundärer Bedeutung, daß im Fall der Freiheitsrechte negative Pflichten vorliegen; das Recht aufs Leben gebietet den anderen kein Tun, sondern ein Unterlassen. Wichtiger ist, daß das Gebot jeweils vom anderen her, also von außen, erfolgt. Es ist der andere, dessen Lebensrecht mir das Töten und dessen Recht auf Ehre mir das Beleidigen verbietet. Als von außen erfolgende Gebote haben die

Pflichten Zwangscharakter. Wer Menschenrechte legitimieren will, muß deshalb Zwang legitimieren können.

Seit den Anfängen des abendländischen Rechts- und Staatsdenkens bei Platon und Aristoteles bis weit in die Neuzeit heißt die grundlegende Frage politischer Ethik: "Unter welchen Bedingungen ist ein Gemeinwesen, also eine öffentliche Zwangsordnung legitim?" Etwa seit der Französischen Revolution schieben sich im Rechts- und Staatsdiskurs Sozialutopien in den Vordergrund, die nicht erst diese oder jene Form, sondern jede öffentliche Zwangsordnung, mehr noch: jeden Zwang von Menschen gegen Menschen, für illegitim halten. Hier soll die traditionelle Idee einer gerechten Herrschaft durch die Idee der Herrschaftsfreiheit abgelöst werden. Gegenüber diesem Ablösungsversuch, der Forderung eines veritablen Paradigmawechsels verschärft sich die Legitimationsaufgabe politischer Ethik zur Frage: "Ist es überhaupt legitim, daß die Menschen in Rechts- und Staatsverhältnissen, und das heißt vor allem: unter zwangsbefugten Regeln, miteinander leben?" Weil es, rein semantisch gesehen, keine Menschenrechte oder zwangsbefugte Pflichten gibt, muß sich die Rechtfertigung von Menschenrechten der verschärften Legitimationsaufgabe stellen und sich, direkt oder indirekt, mit dem strengen Anarchismus auseinandersetzen.

Mit der Zwangsbefugnis als Legitimationsaufgabe wird die politische Ethik der Antike kritisiert, namentlich die von Aristoteles. Aristoteles zeigt zwar, und dies weitgehend schlüssig, daß für das Leben und für das gute Leben der Menschen eine differenzierte Kooperationsgemeinschaft, die Polis, teils notwendig, teils vorteilhaft ist. Er begründet aber kaum, warum die Kooperationsgemeinschaft eine Zwangsbefugnis, mithin Rechts- und Staatscharakter, haben darf.

Die Pflichten mit Zwangscharakter nennt die philosophische Tradition "Rechtspflichten" im Unterschied zu "Tugendpflichten" und meint moralische Gebote und Verbote, deren Erfüllung nicht dem guten Willen der Beteiligten überlassen, vielmehr gegebenenfalls mit Zwang durchgesetzt werden darf. Wenn sie die traditionelle Begrifflichkeit für belastet halten, könnten sie auch von Gerechtigkeitsimperativen im Unterschied zu Solidaritätsforderungen sprechen. Da es sich um eine vorstaatliche Gerechtigkeit handelt, geht es genauer um eine natürliche Gerechtigkeit. Die Menschenrechte und die korrelativen Pflichten sind nun aus Gründen der natürlichen Gerechtigkeit und nicht etwa aus Solidaritätserwägungen heraus zu legitimieren. Unsere Frage heißt also: "Wieso darf es einen Zwang von Menschen gegen Menschen geben, und wieso darf sich der Zwang den Königsmantel der Gerechtigkeit umhängen?"

Bei Ansprüchen denkt man gern an natürliche Subjekte, an Individuen oder Gruppen, beispielsweise Familien, bei den Pflichten dagegen an einen (anonymen) Dritten, etwa "den Staat". Der Staat ist aber die neuzeitliche Gestalt öffentlicher Zwangsbefugnisse. Richten sich die Menschenrechtsansprüche an ihn, so müßte es so etwas wie eine "private" Zwangsbefugnis gegen "öffentliche" Zwangsbefugnisse geben. Wieso das legitim sein soll: eine Zwangsbefugnis gegen Zwangsbefugnisse, und daran anschließend: wie sie am besten "organisiert" werden - das ist die Hauptfrage, die wir in unseren Diskursen über Menschenrechte zu stellen gewohnt sind.

Wer auf die absolutistischen Staaten der früheren Jahrhunderte oder auf die Diktaturen unseres Saeculus blickt, sieht rasch, daß diese Frage nur allzu berechtigt ist. Gleichwohl hat sie, philosophisch betrachtet, eine sekundäre Bedeutung.

Denn auf der Fundamentalebene, bei der natürlichen Gerechtigkeit, sind öffentliche Zwangsbefugnisse selbst legitimationsbedürftig. Wenn es also Menschenrechte geben soll, dann müssen die ihnen entsprechenden Pflichten den natürlichen Subjekten zukommen. Unbeschadet der Möglichkeit, daß sekundär auch Institutionen, namentlich Rechts- und Staatswesen, eine gewisse Verantwortung tragen, schulden sich primär die natürlichen Subjekte selbst diese Verantwortung. Wenn Menschenrechte legitim sein sollen, dann muß primär gezeigt werden, daß die natürlichen Subjekte gegeneinander Zwangsbefugnisse haben, sekundär daß für diese Zwangsbefugnisse eine öffentliche Gewalt, eine *res publica*, zuständig ist. Bei menschenrechtlichen Ansprüchen sind deshalb die Menschen sowohl Subjekt als auch Objekt; Menschenrechte sind moralische Ansprüche, Menschenpflichten moralische Schuldigkeiten, die der Mensch als Mensch gegen seinesgleichen hat. Und zwar hat diese Ansprüche und Schuldigkeiten "jeder Mensch gegen jeden".

Wer als politischer Philosoph "jeder gegen jeden" hört, der denkt natürlich an das berühmte Wort von Hobbes. Sollten sich die Menschenrechte als legitim erweisen, dann ist dieses Hobbes-Wort zu ergänzen: mag es einen "Krieg eines jeden gegen jeden" geben, so gibt es auch - allerdings in anderer Hinsicht - "Rechte und Pflichten eines jeden gegen jeden".

Gegen die bisherige Formulierung der Legitimationsaufgabe sehe ich Sie schon einwenden, sie sei doch übertrieben dramatisch. Dieser Einwand ist richtig, da wir Zwangsbefugnisse von Menschen gegen ihresgleichen vielfach für selbstverständlich halten. Wer beispielsweise einen Kaufvertrag unterschreibt, kann notfalls durch Gerichte zur Lieferung oder aber Bezahlung der entsprechenden Ware gezwungen werden. Derartige Zwangsbefugnisse erscheinen uns deshalb als selbstverständlich, weil sie aus einer freien Vereinbarung hervorgehen, also dem alten Rechtsgrundsatz entsprechen: *volenti non fit iniuria*. Außerdem findet ein Tausch von Leistungen und Gegenleistungen statt. Wenn es nun Rechte geben soll, die dem Menschen als solchem zukommen, dann dürften sie nicht auf (mehr oder weniger zufällige) Vereinbarungen zurückgehen; sie wären, wie man sagt, "angeboren". Die Legitimationsaufgabe kann deshalb auch so formuliert werden: Gibt es Zwangsbefugnisse, die Menschen gegeneinander ausüben dürfen, auch ohne daß entsprechende Vereinbarungen getroffen sind?

2. Die Legitimationsprämisse: ein distributiver Vorteil

Gegenüber der Legitimationsaufgabe "angeborene Zwangsbefugnis" stellt sich nun die Frage - und damit kommen wir zum zweiten Vorbereitungsschritt: Was heißt hier "legitimieren", und zwar moralisch legitimieren, was heißt hier "gerecht"? Für eine gründliche Antwort müßten wir uns in die Ethikdiskussion samt ihren vielfältigen Kontroversen und Verästelungen einlassen. Insbesondere müßten wir jene radikale Skepsis gegen eine ethische Perspektive im Rechts- und Staatsdiskurs kritisieren, die wir als den strengen Rechtspositivismus kennen. Dafür ist hier natürlich nicht der Ort. Ich begnüge mich - zugegeben: etwas thetisch - mit einem Vorschlag. Der angeborene Zwang gelte als legitim, wenn das Bestreben des Zwanges für die

Betroffenen, und zwar für jeden einzelnen der Betroffenen, vorteilhafter ist als das Nichtbestehen.

Weil es auf den Vorteil der Betroffenen ankommt, ist das Kriterium im ethischen Sinn "pragmatisch". Es ist eine schwache Legitimationsprämisse, vor allem eine Prämisse, die unsere beiden Skeptiker anerkennen können: der strenge Rechtspositivist, der gegen ethische Perspektiven, und der Anarchist, der gegen Zwangsbefugnisse Bedenken äußert. Falls sich nämlich das Bestehen eines gewissen Zwangs tatsächlich als vorteilhafter erweisen sollte denn das Nichtbestehen, hat jeder ein Interesse, den entsprechenden Zwang einzurichten.

Das normative Kriterium, auf das ich mich berufe, ist freilich auch mehr als pragmatisch; es hat die Qualität des Moralischen im Sinne des Gerechten. Denn die wechselseitige Zwangsbefugnis, so wird verlangt, soll nicht einige, auch nicht bloß-utilitaristisch - die meisten bzw. die Gesamtheit qua Kollektiv besserstellen. Sie soll für alle vorteilhaft sein, und zwar distributiv alle. Ohne Zweifel wird durch dieses Element das Legitimationskriterium zu einer starken Prämisse. Aber ich glaube, daß nur dieser Prämisse der Zwangskritiker ebenso wie der Zwangsverfechter zustimmen kann; nur das Kriterium "für jeden vorteilhaft" bleibt gegenüber ihrem Legitimationsstreit neutral. Solange es bei einem Zwang nur eine Gruppe oder, utilitaristisch, dem Durchschnitt der Betroffenen besser geht als beim Fehlen des Zwangs, liegt für einige, eben die Benachteiligten, ein bloßer Zwang vor, eine Gewalt: "violentia non potestas".

Weil der primäre Zwang nicht "von oben", dem Staat, sondern den Rechtsgenossen ausgeht, muß auch der Vorteil des Zwangs von den Rechtsgenossen selber kommen. Er wird nicht von einem Dritten verteilt, sondern untereinander ausgetauscht. Was der zur Zeit bedeutendste Gerechtigkeitstheoretiker, John Rawls, nicht klar genug sieht: Die in den Menschenrechten waltende Gerechtigkeit gehört nicht zur Verteilungsgerechtigkeit, sondern zur Tauschgerechtigkeit. Dieser Umstand hat übrigens einen argumentationsstrategischen Vorteil, der nicht zu verachten ist. Während man sich über die Prinzipien distributiver Gerechtigkeit endlos streitet, ist der Grundsatz der Tauschgerechtigkeit unkontrovers. Wie auch immer die Werte bestimmt werden: gerecht ist eine Gleichwertigkeit im Nehmen und Geben.

Obwohl dem Kriterium "für jeden vorteilhaft" der Rang des Gerechten gebührt, braucht der einzelne nur auf seinen eigenen Vorteil zu achten; keineswegs muß er die Interessen anderer mitberücksichtigen; ein "konsequenter" oder "aufgeklärter Egoismus" reicht aus. In der Sprache der philosophischen Tradition heißt das principium diiudicationis: Gerechtigkeit, das principium executionis dagegen: Klugheit. Falls es dies geben sollte: eine Zwangsbefugnis, die für jeden vorteilhaft ist, so findet bei ihr eine Koinzidenz von Gerechtigkeit und Selbstinteresse statt. Wegen der Orientierung am Vorteil braucht es für die Anerkennung der Zwangsbefugnis nur das aufgeklärte Selbstinteresse. Trotzdem ist das, was anerkannt wird, gerecht; denn gefordert ist ein Vorteil für jeden.

Gegen unsere Legitimationsprämisse, den konsequenten Egoismus, liegt Ihnen natürlich ein Einwenden auf der Zunge. Die Prämisse, denken Sie, bindet die Begründung von Menschenrechten an eine empirisch wenig plausible Annahme. Denn das Selbstinteresse von Menschen sei immer schon durch gewisse soziale Sympathien und Rücksichtnahmen abgemildert. Mehr noch: spätestens seit Aristoteles' Politik (Buch I, Kap. 2) sei sich das abendländische Rechts- und Staatsdenken der na-

türlichen Sozialimpulse des Menschen bewußt, weshalb sich eine "realistische" Legitimation auf einen gemäßigten und keinen radikalen Egoismus stütze.

Von der Tatsache abgesehen, daß radikale Egoisten - leider - gar nicht so selten sind, kommt dieser Einwand, weil ich die methodische Rolle, die der radikale Egoismus in unserer Argumentation spielt, vielleicht noch nicht klar genug bestimmt habe. So hole ich etwas Klarheit nach: Der radikale Egoismus ist hier eine normative, keine deskriptive Prämisse. Er hat also keinerlei anthropologische Bedeutung, nur eine legitimatorische. Er besagt, daß bei einer Mäßigung des Egoismus dem Selbstinteresse Einschränkungen auferlegt werden; eine gründliche Legitimation darf Einschränkungen aber nicht voraussetzen, sie muß sie allererst rechtfertigen. Übrigens sind auch für Aristoteles diese Bereitschaft zur gründlichen Legitimation und die Berufung auf den distributiven Vorteil selbstverständlich. Zugunsten seiner berühmten These von der Sozial- und Polisinatur des Menschen argumentiert er mit einem wechselseitigen Nutzen. Die Beziehung von Mann und Frau, selbst die von Herr und Knecht dienen nach Aristoteles den Interessen beider Seiten. Der Unterschied des sittlich-politischen Projekts der Moderne zu Aristoteles besteht nicht in der Ethik.

Wer von rein normativen Legitimationsprämissen hört, der denkt gern an Kant und, zumal in Münster, an Hegels Kant-Kritik. Er befürchtet also einen Moralismus und glaubt - ich werde jetzt etwas weniger subtil als Hegel -, nach einem falsch verstandenen "Fiat justitia, pereat mundus" würde man moralische Forderungen in Unkenntnis des Weltlaufs aufstellen und für deren rigorose Einhaltung gegebenenfalls den Weltuntergang in Kauf nehmen. Solche Befürchtungen kann ich aber für unsere Argumentation zerstreuen, und dies nicht nur mit Aristoteles, also einem des Moralismus unverdächtigen Gewährsmann, sondern aus der Sache heraus. Weil unsere rein normative Prämisse "distributiver Vorteil" heißt, wendet sie sich nicht gegen die Interessen der Betroffenen und schon gar nicht gegen ihr Weiterleben. Sie sorgt nur dafür, daß es nicht zwei Klassen von Betroffenen gibt, von denen die eine Klasse bloß den Nutzen erhält, die andere aber nur den Schaden. Im übrigen entscheidet über das, was vorteilhaft ist, nicht eine normative, sondern eine deskriptive Überlegung. Bei ihr tritt die Differenz von Antike und Moderne in den Blick, allerdings nicht dort, wo wir sie üblicherweise erwarten. Aber halten wir zunächst die Legitimationsstruktur fest: Der nun endlich folgende Hauptschritt der Legitimation besteht methodisch aus zwei Elementen. Die normative Forderung, sich am Vorteil eines jeden auszurichten, fordert die anthropologische Frage heraus, was denn tatsächlich für jeden Menschen vorteilhaft ist. Unsere Legitimationsstruktur heißt: Ethik plus Anthropologie.

3. Die Menschenrechte als Prinzipien natürlicher Gerechtigkeit

Wer nach zwangsbefugten Pflichten fragt, die zu einem wechselseitigen Vorteil führten und deren Vorteil für jeden Menschen unverzichtbar sei, der will nicht etwa wissen, ob die eine zwangsbefugte Pflicht vorteilhafter ist als eine andere. Seine le-

gitimatorische Neugier ist radikaler. Er fragt, ob es überhaupt zwangsbefugte Pflichten gibt, deren Anerkennung mehr Vorteile erbringt als deren Ablehnung.

Um den Vorteil, sogar unverzichtbaren Vorteil gewisser zwangsbefugter Pflichten nachzuweisen, kann er *e contrario* argumentieren und in einem Gedankenexperiment den vollständigen Verzicht auf solche Pflichten annehmen. In der philosophischen Tradition heißt diese (rein legitimierungstheoretische und nicht etwa historische Annahme: Naturzustand, ich präzisiere: primärer Naturzustand. Die wesentliche Differenz zu Aristoteles liegt in diesem Gedankenexperiment - wer die Politik genau liest, findet allerdings eine erstaunliche Antizipation -; dem Gedankenexperiment liegt aber nicht, wie man gern einwendet, ein pessimistischeres Menschenbild zugrunde. Es geht vielmehr um eine radikalere Legitimationsfrage, nämlich um die Rechtfertigung von Pflichten mit Zwangsbefugnissen.

Wo es - gemäß der *e-contrario*-Annahme - keinerlei zwangsbefugte Pflichten gibt, dort darf der Mensch tun und lassen, was ihm beliebt. Er darf beispielsweise seinesgleichen beleidigen, sie berauben, er darf sie sogar töten. So hat das von zwangsbefugten Pflichten unbegrenzte Dürfen die positive Seite, daß die Willkür- oder Handlungsfreiheit eines jeden in sozialer Hinsicht uneingeschränkt ist. Sie hat aber auch die Kehrseite, daß jeder der unbegrenzten Willkür des anderen ausgesetzt wird. Wo sich jeder die Freiheit vorbehält, seinesgleichen zu töten, zu beleidigen oder zu bestehlen, dort ist jeder auch das mögliche Opfer der entsprechenden Freiheit der anderen. Der primäre Naturzustand besteht im Sowohl-Opfer-Als-auch-Täter-Sein oder in Hobbes' dramatischer Zuspitzung - im (latenten) "Krieg eines jeden mit jedem" (Leviathan, Kap. 13).

Nimmt man dagegen wechselseitige Freiheitsverzicht an, so bleibt die Korrelation von Opfer und Täter erhalten; aber aus dem Sowohl-als-auch wird ein Weder-Noch. Indem jeder einen Teil seiner Willkürfreiheit aufgibt, ist er nicht mehr das Opfer der entsprechenden Freiheit der anderen, und der Freiheitsverzicht wird mit einem gewissen Freiheitsrecht belohnt: der allseitige Verzicht zu töten mit dem Recht auf Leib und Leben; der allseitige Verzicht zu beleidigen mit dem Recht auf Ehre usw. Ich nenne diesen Zustand des Weder-Noch den sekundären Naturzustand bzw. die natürliche Rechtsgesellschaft.

Im wechselseitigen Freiheitsverzicht wird jedem etwas von seiten der anderen gegeben. In der natürlichen Rechtsgesellschaft findet das statt, was für eine Menschenrechtslegitimation als zu prosaisch erscheint, eine Kooperation in Form eines Tausches. Von den uns vertrauten Formen des Tauschens unterscheidet sich dieser Freiheitstausch jedoch in einer wichtigen Hinsicht. Das gegenseitige Nehmen und Geben besteht in Verzicht und nicht, wie etwa bei der wirtschaftlichen Kooperation oder den anderen sozialen Elementarbeziehungen des Aristoteles, bei dem Verhältnis von Mann und Frau sowie dem von Eltern ("Vater") und Kindern in positiven Leistungen; der Freiheitstausch ist ein negativer Tausch. Allerdings hat der negative Tausch *eo ipso* eine positive Bedeutung. Die gegenseitige Freiheitseinschränkung stellt als solche eine Freiheitssicherung dar; der Freiheitsverzicht wird mit einem Freiheits"recht" belohnt. Dabei bedeutet die Belohnung nicht etwa die Wirkung zum Freiheitsverzicht als Ursache; sie ist vielmehr nichts anderes als die positive Seite des Freiheitsverzichts. Dort, wo man wechselseitig auf seine Tötungsfreiheit verzichtet, wird "automatisch" die Integrität von Leib und Leben gesichert;

dort, wo man auf die Freiheit zu beleidigen verzichtet, wird ipso facto die Ehre geschützt. So sind Freiheitsverzicht und Freiheitsrecht zwei Seiten eines und desselben sozialen Vorgangs; die Freiheitsverzichte sind die Bedingung der Möglichkeit der entsprechenden Freiheitsrechte.

Nachdem wir den Tauschcharakter der Freiheitsrechte erkannt haben, stellt sich als zweites die Frage, ob auf diesen Tausch die Bürger sich einlassen sollen, und zwar alle Bürger. Denn wenn einige dem Tausch fernbleiben, dann können auch die anderen ihren Tauschzweck, das entsprechende Freiheitsrecht, nicht erreichen. Sie bleiben nämlich der Bedrohung derjenigen ausgesetzt, die nicht tauschen wollen.

Unsere erste Hauptfrage lautet also: Was will der Mensch lieber, den primären Naturzustand mit der Freiheit zu töten, aber verbunden mit der Gefahr selber getötet zu werden; oder zieht er den sekundären Naturzustand vor: die Integrität seines Leibes und Lebens, jedoch zum Preis, seinesgleichen nicht mehr töten zu dürfen?

Nach einer ersten, der Hobbesschen Antwort hat jeder Mensch ein höchstens Begehren im Sinne von einem dominanten Begehren; das heißt: ein Interesse, das alle anderen Interessen überragt. Der Mensch, sagt Hobbes, will nichts mehr, als einen gewaltsamen Tod durch seinesgleichen vermeiden. Konsequenterweise ist ihm alles andere, auch die Tötungsfreiheit, von sekundärer Bedeutung, und der im gegenseitigen Tötungsverzicht enthaltene Tausch der Tötungsfreiheit gegen das Lebensrecht ist eindeutig und für jeden vorteilhaft. Hobbes' Annahme lebt in einem Schlagwort fort, das im kalten Konfessionskrieg unseres Jahrhunderts die Runde machte: "lieber rot als tot". Sie ist jedoch bestenfalls generell gültig. Gerade die politische Situation, in der Hobbes seine Staatsphilosophie entwickelt hat, die konfessionellen Bürgerkriege der frühen Neuzeit, zeigt, daß manchen Menschen die Glaubensfreiheit wichtiger ist als das bloße Überleben; anderen liegt mehr an der Ehre, wieder andere folgen dem friesischen Wahlspruch "lewwer duad as slaav" und wollen lieber sterben als fremden Herren untertan sein. Der "Hobbessche Versuch" unsere Frage zu beantworten, schlägt fehl. Und dasselbe trifft für jede andere Annahme eines dominanten Begehrens zu. Es gibt kein Begehren, das universaliter für jeden Menschen absolut dominant ist.

Eine zweite Antwort bleibt bei einem höchsten Begehren, versteht es aber als inklusives, nicht dominantes Interesse. Das inklusive, nämlich alle anderen Interessen in sich einschließende Interesse des Menschen heißt Glück im Sinne von eudaimonia. Verstanden als Inbegriff der Erfüllung aller Strebungen ist das Glück das natürliche Leitziel jedes Menschen, es ist in der Tat unverzichtbar. Aus einer so formalen Definition des Glücks läßt sich aber nichts über Vor- oder Nachteile der Freiheitsverzichte ausmachen. Wir können nicht sagen, ob der Mensch lieber Täter und zugleich Opfer ist oder lieber weder-nach. Führen wir deshalb eine inhaltliche Definition des Glücks ein und bestimmen es etwa als (sinnlichen oder ästhetischen) Genuß, als (wirtschaftliche, soziale oder politische) Macht, als wissenschaftlich-philosophische Erkenntnis oder auch als ein Zusammenleben in Liebe und Freundschaft, dann kann der Mensch auf sein Glück als Leitziel verzichten und es zugunsten eines Mitmenschen oder eines (religiösen oder politischen) Ideals opfern. Kurz: formal definiert ist das Glück unverzichtbar, besagt aber noch nichts über den Freiheitstausch; es ist eine zu schwache Annahme. Dagegen inhaltlich definiert ist das Glück verzichtbar; die eine Glücksvorstellung kann nämlich durch eine andere er-

setzt werden; jede inhaltliche Glücksdefinition entspricht einem dominanten Begehren und bedeutet wie dieses eine zu starke Annahme.

Daraus könnte man schließen, daß die Menschen kein Interesse an unserem Freiheitstausch hätten, also im primären Naturzustand verbleiben wollen und dem strengen Anarchismus Recht geben. Eine solche Schlußfolgerung käme jedoch übereilt. Denn viele Menschen wollen tatsächlich nichts mehr als ihr Überleben, andere nichts mehr als die Ehre, wieder andere nichts mehr als die Glaubensfreiheit. Für sie alle sind die entsprechenden Freiheitsrechte - der Schutz des Lebens, der Ehre oder der Glaubensfreiheit - vorteilhaft; nur sind es nicht bei jedem dieselben Freiheitsrechte. Damit finden wir uns in der aus der Politik bekannten und in der Regel mißlichen Situation einer Übereinstimmung, aber eines negativen, nicht positiven Konsenses. Hier: die meisten, vielleicht sogar alle Menschen sprechen sich für Freiheitsrechte aus; sie votieren aber für unterschiedliche Rechte.

Wir müssen deshalb eine dritte Antwort versuchen, und diese muß eine stärkere Voraussetzung machen als eine bloß formale Glücksdefinition; andererseits muß sie aber die zu starke Annahme eines absolut dominanten Begehrens aufgeben. Das geschieht dort, wo wir uns mit einer abgeschwächten Dominanzannahme zufrieden erklären. Danach hat es jeder nicht schlechthin, aber relativ zur Tötungsfreiheit lieber, nicht getötet zu werden als selber töten zu dürfen. Unter dieser Annahme läßt er sich mit Freuden auf den wechselseitigen Tötungsverzicht ein, ohne daß ihm deshalb das Leben über alles andere gehen müßte. Ähnlich verhält es sich mit den anderen Freiheitsrechten. Die Glaubensfreiheit ist nicht nur für diejenigen vorteilhaft, denen es mehr auf die Glaubensfreiheit als auf alles andere ankommt; das sind vielleicht ohnehin nur einige Fanatiker. Sie ist für all die vorteilhaft, denen das Recht, seinem eigenen Glauben anzuhängen, wichtiger ist als das Recht, andere in der Ausübung ihres Glaubens zu beeinträchtigen.

Als schwächere Prämisse trifft die Annahme einer relativen Dominanz ohne Zweifel für weit mehr Menschen als die einer absoluten Dominanz zu. Trotzdem ist manchen Menschen der eine oder andere Zweck gleichgültig. Wem, wie einem Agnostiker beispielsweise, an der Religion nichts liegt, für den mag der Verzicht, die Religionsübung anderer zu stören, eine geringe Freiheitseinschränkung sein. Sie ist gleichwohl ein Nachteil, der durch keinen Vorteil ausgeglichen wird. Für den zur Religionsfreiheit führenden Tausch von Verzichten hätte er kein Interesse. Wir haben also immer noch eine zu starke Annahme, freilich nur eine ein "ganz klein wenig" zu starke.

Auflösen läßt sich unser Restproblem nur unter der Bedingung, daß der entsprechende Freiheitstausch auf einer so allgemeinen Ebene stattfindet, daß sich jeder dafür interessiert. Diese Bedingung wird erfüllt, sofern man für die Freiheitsverzichte Vorteile anführen kann, die - von besonderen Geschichts- und Gesellschaftsverhältnissen unabhängig - in der *conditio humana* gründen und die darüber hinaus so elementar sind, daß kein Mensch ernsthaft auf sie verzichten kann.

Daß es ein derart unverzichtbares Interesse, folglich einen für jeden vorteilhaften Freiheitstausch gibt, sei an einem einzigen Beispiel erläutert. Da es auf die Argumentationsstruktur ankommt, wähle ich bewußt ein unkontroverses, fast triviales Beispiel; allerdings ein nur diskursiv und noch lange nicht immer politisch triviales Beispiel: den Schutz von Leib und Leben. Da gegenüber dem Leben die Dominanzannahme nicht zutrifft und seine Integrität trotzdem ein Freiheitsrecht sein soll, ist

folgendermaßen zu argumentieren: Auch wer nicht sonderlich am Leben hängt, hat - bewußt oder unbewußt - dieses Interesse; er hat es nämlich, weil er andernfalls weder etwas begehren noch sein Begehren zu erfüllen trachten kann. Unabhängig von dem, was man inhaltlich anstrebt oder meidet, mithin als Bedingung der Handlungsfreiheit, ist das Leben die Voraussetzung dafür, daß ein handlungsorientiertes Begehren möglich ist.

Das Leben ist ein elementares Interesse im strengen Sinn eines nicht substituierbaren, mehr noch: transzendentalen Interesses; es ist eine der Bedingungen dafür, daß der Mensch überhaupt ein handlungsfähiges Wesen sein kann. In diesem Sinn will beispielsweise der religiöse oder politische Märtyrer selber entscheiden, wofür er sein Leben opfert: um seiner religiösen oder politischen Überzeugung treu zu bleiben und nicht etwa um von einem Betrunknen überfahren zu werden.

Nach Rousseaus "Contrat social" sind die Pflichten ("engagements"), die uns an den Gesellschaftskörper binden, nur wegen ihrer Gegenseitigkeit und zusätzlich deshalb verpflichtend ("obligatoires"), weil man bei ihrer Erfüllung nicht für andere arbeiten kann, ohne auch für sich zu arbeiten. Dieses Argument nennt in aller Klarheit erstens die ethische Bedingung der Menschenrechtslegitimation, den allseitigen Vorteil; zweitens erwähnt sie eine deskriptive Bedingung: gewisse Interessen lassen sich nur durch Wechselseitigkeit, also Kooperation erreichen. Trotzdem reicht Rousseaus Argument nicht aus. Denn man kann sich immer noch fragen, warum jeder verpflichtet sein soll, sich auf den gegenseitigen Nutzen einzulassen. Insofern es einen wechselseitigen Vorteil gibt, besteht ein Interesse an ihm, aber keine Pflicht, das Interesse wahrzunehmen; der Tausch der Tötungsfreiheit gegen die Integrität des Lebens wäre ein Gebot der Klugheit und keine Schuldigkeit.

Um diesem Einwand zu begegnen, braucht es die weitere, anthropologische Legitimationsbedingung: Der Vorteil muß elementar und zugleich nicht substituierbar, er muß unverzichtbar sein bzw. relativ zum Menschsein transzendente Bedeutung haben. Und hier spielt der singuläre Charakter jener Freiheitsrechte eine Rolle, für die hier das Recht auf Leib und Leben steht: Die Verzichte sind die Bedingungen dafür, daß die Handlungsfreiheit in sozialer Perspektive möglich wird. Denn was auch immer man in concreto begehrt und zur Realisierung des Begehrten unternimmt - als Lebewesen braucht der Mensch dafür Leib und Leben, als Sprach- und Denkwesen die Meinungsfreiheit usw.

Weil die entsprechenden Freiheitsverzichte für jeden vorteilhaft sind, bleiben sie Gebot der Klugheit und verlangen keine darüber hinausgehende Moralität. Im Unterschied zu gewöhnlichen Klugheitsforderungen sind sie aber nicht durch andere Klugheitsgebote substituierbar. Als nicht mehr relatives, sondern absolutes Klugheitsgebot muß sich jeder den Freiheitsverzicht unterwerfen und bestätigt damit jene Korrelation unverzichtbarer Ansprüche und Schuldigkeiten, die sie in den Rang von Menschenrechten und Menschenpflichten hebt.

Sie werden es sich schon selbst überlegt haben: Die so weit skizzierte Begründung von Freiheitsrechten aus allseits vorgenommenen und allseits vorteilhaften Freiheitsverzichten hat eine Voraussetzung, und diese Voraussetzung könnte unseren Legitimationsversuch am Ende scheitern lassen. Vorausgesetzt ist, daß es auf die Macht- und Drohpotentiale der Beteiligten nicht ankommt. Diese Voraussetzung ist zwar nicht so "unrealistisch", wie es zunächst erscheint. Denn wie schon Hobbes zu Recht sagt, können sich Schwächere durch List oder Verbindung mit anderen auch

gegen weit Stärkere durchsetzen (Leviathan, Kap. 13). Gewisse Personengruppen, beispielsweise kleine Kinder oder Alte und Gebrechliche, haben allerdings keinerlei Macht- und Drohpotentiale; hier müßte anscheinend ein "Tausch ohne Gegenleistung" stattfinden. Ein solcher "Tausch" wäre aber in Wahrheit ein Geschenk, folglich eine Leistung der Solidarität, nicht der Gerechtigkeit. Sind die Menschenrechte also keine Gerechtigkeitsgebote, sondern "nur" Solidaritätsgebote? Diese Konsequenz mag uns auf den ersten Blick als willkommen erscheinen. Auf den zweiten Blick wird sie jedoch fatal, da sie den strengen Begriff der Menschenrechte aufgibt; denn zwangsbefugte Pflichten lassen sich nur aus einer Gerechtigkeitsperspektive heraus legitimieren.

Aber die befürchtete Konsequenz trifft nicht zu. Denn auch die genannten Personengruppen lassen sich - mindestens zu einem wesentlichen Teil - in die Legitimationsfigur eines allseits vorteilhaften Freiheitstausches aufnehmen. Man braucht nur die Zeitperspektive zu berücksichtigen und zur Ergänzung des bislang synchronen Tausches einen phasenverschobenen, diachronen Freiheitstausch zu konstruieren. Danach ist es für die Erwachsenen deshalb vorteilhafter, ihre Machtüberlegenheit gegen die Kinder nicht auszuspielen, weil sie, wenn die Kinder heranwachsen, sie selbst aber gebrechlich sind, dann ihrerseits nicht den Machtpotentialen der nächsten Generation ausgesetzt sein wollen. Somit sind es nicht etwa Solidaritäts-, sondern Gerechtigkeitsargumente, die auch diese Gruppen in den Freiheitstausch einbeziehen.

4. Von der natürlichen zur politischen Gerechtigkeit

Weil die Freiheitsrechte durch allseitige Freiheitsverzicht zustande kommen, stellt sich mit Fug' und Recht die Frage, wieso es dann noch eine öffentliche Zwangsordnung, ein Rechts- und Staatswesen, braucht. Dies ist der Punkt, an dem die schwächere Variante des Anarchismus, die Sozialutopie, die jede öffentliche Zwangsmacht ablehnt, ihre Überzeugungskraft gewinnt: Weil die Menschen, um die Freiheitsrechte zu gewinnen, untereinander Freiheitsverzicht austauschen müssen und weil der Tausch nicht nur die notwendige, sondern auch die zureichende Bedingung der Freiheitsrechte ist, erscheint die öffentliche Zwangsmacht als überflüssig - und als überflüssige Einschränkung menschlicher Freiheit - als Unrecht.

Diese Ansicht wäre richtig - sofern nur diese zwei Handlungsmöglichkeiten existierten: der wechselseitige Freiheitsverzicht oder der Verzicht auf diesen Verzicht. In Wahrheit gibt es aber eine dritte Möglichkeit, und diese erweist sich als noch vorteilhafter. Es ist der einseitige Freiheitsverzicht - allerdings der einseitige Verzicht der anderen. Wenn die anderen beispielsweise auf ihre Tötungsfähigkeit verzichten, dann genieße ich auch dort mein Lebensrecht, wo ich den vitalen Interessen eines anderen im Wege stehe und der andere mich am liebsten töten würde, ohne daß ich dort, wo andere mich in meinen vitalen Interessen behindern, meine Tötungsfähigkeit aufbebe.

Im Bereich öffentlicher Verkehrsmittel nennen wir das parasitäre Ausnützen allseits vorteilhafter Unternehmungen ein Schwarzfahren oder Trittbrettfahren. Analog

dazu könnte der Versuch, den Vorteil der wechselseitigen Freiheitsverzichtes zu genießen, ohne dafür den Preis, den eigenen Freiheitsverzicht, zu bezahlen, ein Trittbrettfahren oder Schwarzfahren am gerechten Freiheitstausch heißen. Die Versuchung zu einem solchen Trittbrettfahren geschieht vor allem dort, wo die Vorteile des Freiheitstausches zeitverschoben zum Tragen kommen. Das ist etwa, wie gesagt, in der Beziehung der Generationen zueinander der Fall.

Um ein parasitäres Ausnutzen des allseitigen Vorteiles zu verhindern und um die Gefahr zu bannen, daß der negative Freiheitstausch ein bloßes Wort bleibt, darf sich das Schwarzfahren nicht lohnen. An dieser und erst dieser Stelle unseres Versuchs, die Menschenrechte zu legitimieren, wird nun jene gemeinsame oder öffentliche Durchsetzungsmacht nötig, die wir die Rechts- und Staatsordnung nennen, die in legitimisationstheoretischer Perspektive aber besser "Schwert der Gerechtigkeit" heißt.

Die öffentliche Durchsetzungsmacht arbeitet zum Beispiel mit der Androhung von Strafen, durch die die Mißachtung der Freiheitsrechte nicht länger vorteilhafter als ihre Beachtung ist. Zur Wirklichkeit der Tauschgerechtigkeit von Freiheitsverzichten im Namen des allseitigen Vorteils gehört insofern der Zwangscharakter, genauer der Strafzwang. Da es aber auch andere Formen geben könnte, um die allseits vorteilhaften Freiheitsverzichte durchzusetzen, empfiehlt es sich, allgemeiner von einem Durchsetzungszwang zu sprechen und noch offen zu lassen, wie der Durchsetzungszwang auf die beste Weise gestaltet wird.

Nun ist es für alle Seiten vorteilhafter zu sorgen, daß die Gefahr des Trittbrettfahrens überwunden wird. Deshalb trifft für die öffentliche Durchsetzungsmacht dasselbe wie für die wechselseitigen Freiheitsverzichte zu: Das Selbstinteresse der einen fällt mit dem Selbstinteresse aller anderen zusammen.

Gewiß müßte man dieses Argument noch etwas genauer ausführen, auch einige Einwände entkräften. Aber wir sehen schon, warum auch die schwächere Form des Anarchismus nur auf den ersten, aber nicht auf den zweiten Blick plausibel ist. Sie überzeugt nur solange, wie man die Augen vor der Gefahr des Trittbrettfahrens verschließt.

Die Einrichtung der öffentlichen Durchsetzungsmacht besteht ihrem Kern nach übrigens wieder aus einem Tausch, und zwar einem negativen Tausch. Getauscht wird nämlich der Verzicht, seine Freiheitsrechte privat durchzusetzen, und dieser Verzicht findet wieder allseits statt. Weil außerdem jeder auf dasselbe verzichtet, kann auch dieser (negative) Tausch als gerecht gelten. Gerecht ist er aber nur relativ zur Durchsetzung der Menschenrechte. Eine Rechts- und Staatsordnung ist deshalb nur subsidiär legitim. Das heißt, daß sie gegenüber der natürlichen Gerechtigkeit, den Menschenrechten, eine notwendige, gleichwohl keine originäre Leistung erbringt. Diese Besonderheit kennen Sie unter den Begriffen "Gewähren" und "Gewährleisten". Unter Gewähren ist eine ursprüngliche, unter Gewährleisten eine abgeleitete Anerkennung zu verstehen. Da jeder Mensch einen vor- und überpositiven Anspruch auf die Grundfreiheiten der natürlichen Gerechtigkeit hat und da dieser Anspruch nicht durch die Gnade eines Staates, sondern durch den Freiheitstausch der potentiellen Rechtsgenossen zustande kommt, kann die öffentliche Rechtsmacht die Gerechtigkeit nicht originär stiften; sie kann ihr nur zur Wirklichkeit verhelfen. Seinen Bürgern verleiht das Gemeinwesen die allseits vorteilhaften Rechte nicht etwa aus eigener Machtvollkommenheit und Gnade. Die originäre Verleihung geschieht vielmehr in einem wechselseitigen Freiheitsverzicht, den die

Menschen selbst untereinander vornehmen. Das Gemeinwesen sorgt nur für die genaue Definition des Umgrenzten und vor allem für seine Einhaltung.

Zur Beschreibung der Gewalt, die einem Rechts- und Staatswesen zukommt, verwendet die politische Theorie seit Jean Bodin den Begriff der Souveränität und versteht darunter die absolute, nicht mehr von anderen Gewalten, im strengen Sinne nicht einmal mehr von Gesetzen abhängige Gewalt. Setzt man die Vorgaben beiseite, denen Bodin die höchste Regierungsgewalt *de facto* doch unterwirft: die göttlichen und natürlichen Gesetze sowie überkommene Verfassungsprinzipien und konzentriert man sich auf Bodins ausdrückliche Definition, so ist unter der Souveränität eine vollkommene Entscheidungs- und Gestaltungsfreiheit zu verstehen, eine Blankovollmacht des Staates gegen seine Bürger und Untertanen. Legitimationstheoretisch ist diesem Verständnis zu widersprechen; allenfalls kann man von einer sekundären und subsidiären Souveränität reden. Denn die Staatsgewalten existieren nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern dank des Rechtsverzichts derjenigen, die im primären und originären Sinn souverän sind, das sind die Rechtsgenossen. Nur weil für jeden von ihnen die zu den Menschenrechten führenden Freiheitsverzicht vorteilhaft sind und weil ebenso jeder von ihnen sich besser stellt, wenn für die Menschenrechte nicht jeder privat verantwortlich ist, sondern eine öffentliche Rechtsmacht, deshalb und nur deshalb sind Staatsgewalten legitim.

Die angebliche Blankovollmacht des Staates hat Hobbes in der Figur des Leviathan symbolisiert. Im Titelpuffer der Erstausgabe des gleichnamigen Hauptwerkes ist dieser ein künstlicher Mensch, der sich aus zahllosen natürlichen Menschen zusammensetzt und der in seiner Rechten das Schwert, in seiner Linken den Bischofsstab und auf seinem Haupt eine Krone trägt. Das Titelpuffer ist in dem, was es zeigt, weitgehend richtig, falsch dagegen in dem, was es unterschlägt. Richtig ist, daß der (legitime) Staat keine Instanz neben den Bürgern oder jenseits von ihnen ist, sich vielmehr aus ihnen aufbaut. Richtig ist ferner, daß dem Staat und nur ihm das Symbol weltlicher Macht, das Schwert, zusteht; als Wirklichkeitsbedingung gerechter Koexistenzprinzipien gebührt ihm das Gewaltmonopol. Fragwürdig ist freilich, daß er gemäß dem Bischofsstab auch die religiöse Entscheidungsgewalt haben soll, was einem der distributiv vorteilhaften Freiheitsverzicht, der Religionsfreiheit, widerspricht. Fragwürdig ist vielleicht auch die Krone, weil sie dem Staat eine Hoheitlichkeit attestiert, die sich mit der subsidiären Legitimation schwerlich verträgt. Das Hauptbedenken richtet sich aber nicht gegen den Bischofsstab und die Krone, sondern gegen den Umstand, daß der Staat ausschließlich mit Insignien der Macht dargestellt wird. Nach der subsidiären Legitimation gebührt ihm zwar mit Recht das Schwert; denn er hat Positivierungs- und Durchsetzungsmonopol. Er führt das Schwert aber nicht souverän, aus einer sich selbst tragenden Befugnis. Er führt es im Dienst an seinen Bürgern und hier namentlich im Dienst der Menschenrechte.

Der subsidiären Staatslegitimation wird auch nicht jenes Bild einer "Zähmung des Leviathan" gerecht, das der politische Liberalismus dem Staatsabsolutismus entgegensetzt. Denn dieses Bild setzt eine zunächst wilde Staatsmacht voraus, der nachträglich Bremsen eingebaut werden müssen. Nach unserer subsidiären Legitimation ist aber weder die wilde noch die gezähmte Staatsmacht legitim. Darin vollendet sich das politische Projekt der Moderne: An die Stelle des Leviathan, der nur Insignien der Herrschaft trägt, tritt *Justitia*, deren Herrschaftssymbol, das Schwert,

sich mit den Symbolen der Gerechtigkeit den verbundenen Augen und der Waage, verbindet. Denn an Menschenrechte ohne eine öffentliche Durchsetzungsmacht zu glauben, wäre Schwärmerei, eine Staatsmacht ohne Menschenrechte zu vertreten, dagegen der Zynismus bloßer Gewalt.

Reinhard Brandt

ZUR PHILOSOPHISCHEN BEGRÜNDUNG DER MENSCHENRECHTE

Es soll im folgenden nicht, wie der Titel suggerieren könnte, versucht werden, eine philosophisch-systematische Begründung der Menschenrechte zu liefern. Ich möchte zeigen, daß in der frühen Neuzeit bestimmte Rechte der Menschen und Bürger in den politischen Auseinandersetzungen in England artikuliert wurden, die von John Locke im *Second Treatise of Government* (1690) in eine philosophische Theorie des Rechts überführt werden. Bei Locke wird das Recht an Leben, Freiheit und äußeren Gütern - neben dem Hausrecht - zum Fundament des Staates, der in seinen Kompetenzen auf die Regulierung und Sicherung dieser ihm vorgegebenen, durch bloße Vernunft entdeckbaren und im Prinzip im vorstaatlichen Zustand auch realisierbaren Menschenrechte limitiert wird. Lockes philosophische Begründung operiert, wie leicht zu zeigen ist, mit einer deistischen Prämisse: Weil der Mensch die Pflicht gegenüber seinem Schöpfer hat, das ihm geschenkte Leben zu erhalten, hat er gegenüber anderen Menschen das Recht an diesem Leben und der zur Selbsterhaltung nötigen Freiheit und Subsistenzmittel. Kant macht in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* (1797) den Versuch, das Recht jedes Menschen und auch bestimmte Menschen- und Bürgerrechte theologiefrei zu begründen, und er entnaturalisiert das Recht: aus dem Naturrecht an meinem Leben, meiner zur Lebenserhaltung notwendigen Freiheit und meinen äußeren Gütern, die demselben Zweck der Lebenserhaltung und Bedürfnisbefriedigung dienen, wird ein Vernunftrecht der äußeren gesetzmäßigen Freiheit. Das Leben - bei Kant unter dem Titel des "inneren Mein" geführt - und die äußeren Güter - das "äußere Mein und Dein" - sind in der Freiheit begründet. Mit dieser Begründungsfunktion der Freiheit, die sich bei Kant an die Spitze der (umtitulierten, neu durchdachten) Trias von life, liberty, estate setzt, stellt sich Kant u.a. gegen Rousseau, der völlig dem Lockeschen Naturalismus (und in einer impliziten Form auch seinem Theologismus) verhaftet ist (Lockes Rechtsvorstellungen selbst hat Kant nie zur Kenntnis genommen, er ist à son insu mit ihnen nur im Medium des "Contrat social" und einiger Verweise bei anderen Naturrechtlern vertraut). - Der Zweck dieser Darlegung ist nicht der einer originären Interpretation philosophischer Werke, sondern es soll hier auf Gedanken in bestimmten Werken aufmerksam gemacht werden, die systematisch interessant sind. Am Schluß soll erörtert werden, welchen Ort und welche Funktion besonders die Kantischen Theoreme in der Auseinandersetzung um die Menschenrechte haben können.

I

Ich möchte mich diesem Rechtskomplex auf einem Umweg nähern. In seinem Aufsatz "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" (1784) schreibt Kant:

Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: räsonnirt nicht! Der Offizier sagt: räsonnirt nicht, sondern exercirt! Der Finanzrath: räsonnirt nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: räsonnirt nicht, sondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: räsonnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!)¹

Der Leser wird hinter der Aufzählung des Offiziers, des Finanzrats und des Geistlichen und dann am Schluß des hinzugefügten Königs zunächst nichts Besonderes vermuten, sondern die Nennung dieser Berufe für mehr oder wenig zufällig halten, wie sie einem Autor beim Schreiben in den Sinn kommen. Tatsächlich entsprechen die Berufe oder Funktionen in ihrer von Kant gewählten Konstellation einer alten Überlieferung, in der sie den Rang einer gewissermaßen systematischen Notwendigkeit haben. Das erste bedeutende Dokument dieser Tradition ist die Platonische *Politeia*. In ihr gibt es bekanntlich drei Stände, die später in der deutschen Fassung auf die Formel des Nährstandes, des Wehrstandes und Lehrstandes gebracht wurden. Der erste, untere Stand ist der der ökonomischen Versorgung, ihm gehören die Bauern und Handwerker an, ihm ist das gesamte Wirtschaftsleben anvertraut. Es begegnet in der Kantischen Trias in Form des Finanzbeamten. Der zweite Stand, der Wehrstand, besteht aus denjenigen Bürgern, die mit ihrem eigenen Körper den Staat verteidigen (der Akzent "mit ihrem eigenen Körper" findet sich so bei Platon nicht, läßt sich jedoch sinngemäß setzen); bei Kant ist es der Offizier. Der dritte Stand, der der Philosophen, der Lehrstand, ist entsprechend einer allgemeinen europäischen Metamorphose zum Geistlichen geworden. - Die Platonische Vorstellung eines Drei-Stände-Staats geht sowohl in die Gesellschaftsformen wie auch -theorien besonders des Mittelalters ein;² sie wirkt sich auch auf die Vorstellungen der möglichen klassischen Berufe aus, wie sie etwa bei Cervantes oder auch in einer Beobachtung von Goethe erscheinen - seine Söhne können, so der Vater, nur Kaufmann, Soldat oder Geistlicher werden.³ Eng verflochten mit dieser Gesellschafts- und Be-

1 Immanuel Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" (1784), in: *Kant's Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe) Berlin 1900 ff., VIII 33-42 (36-37).

2 Zur Bedeutung dieser hierarchischen Struktur im Mittelalter vgl. Georges Duby, *Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus* (1978), Frankfurt 1986. Wenn ich richtig sehe, geht Duby auf die Herkunft dieser Ordnung aus der Platonischen *Politeia* nicht ein. - Zur Nachwirkung noch im 19. Jahrhundert vgl. Heinrich Leo, *Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates* (1833), Frankfurt 1948, 46 ff. Leo teilt die "Elementarstaaten ... auf dem mechanischen Elemente" in vier Formen ein: die der Priesterherrschaften, der Ideokratie, der Militärherrschaft und des Geldes. Die erste, dritte und vierte leiten sich von der Platonischen Konzeption her und koinzidieren mit Kants Geistlichem, Offizier und Finanzrat; die zweite eingeschobene Form versucht, das neue Phänomen rein ideologisch gesteuerter Staaten - "z. B. Robespierres Staat, St. Simons Staat, wenn der letztere ausgeführt würde" (46) - zu erfassen. Es ist eine Variante des Priesterstaats.

3 Vgl. Vf., *Die Interpretation philosophischer Werke. Eine Einführung in das Studium antiker und neuzeitlicher Philosophie*, Stuttgart 1984, 185-195.

rufs- oder Lebenswegvorstellung ist eine beim frühen Platon zum ersten Mal greifbare Güterlehre: Die niedersten Güter sind die der äußeren Habe, es folgt sodann der Körper, und das höchste Gut überhaupt bildet die eigene Seele. In der sokratischen Protrepik wird die Notwendigkeit der Vernachlässigung der äußeren Güter, die relative Indifferenz des Körpers und die Hochschätzung der eigenen Seele vorgeführt; die Seele kann dadurch kultiviert werden, daß man ein sittlich makelloses Leben führt; später - im Platonischen *Phaidon* - kommt dann zur sittlichen Kultur der Seele die *vita contemplativa* hinzu. Das Theorietreiben ist für die Seele die eigentlich adäquate Tätigkeit, in der *theoria* ist sie ungestört vom Triebwerk körperlicher Begierden ganz sie selbst. Diese Gütertrias bestimmt einen wesentlichen Teil der Auseinandersetzung über das Sittlich-Gute in der griechischen und römischen Tradition; und sie bestimmt die Moralphilosophie bis ins späte achtzehnte Jahrhundert, bei Hume und Adam Smith etwa wird sie an entscheidenden Stellen ins Spiel gebracht. Noch in der Kantischen Universitätstheorie ist sie gegenwärtig: die Juristen kümmern sich um die äußeren Güter, die Mediziner um den gebrechlichen Leib, den Theologen gehört die Seele, besonders wenn es zum Sterben kommt.⁴ Wenn Kant in dem eingangs zitierten Satz den König nennt und damit über die Trias hinaus eine vierte Figur ins Spiel bringt, so findet auch dies seine Entsprechung bei Platon. Den drei genannten Ständen im "Staat" korrespondieren bekanntlich die drei Tugenden der *Temperantia*, des Mutes und der Einsicht, und dann kommt über diese drei Tugenden hinaus noch eine vierte hinzu, die Gerechtigkeit, durch die die Einheit der vorhergenannten Tugenden gewährleistet wird. Erst mit der Gerechtigkeit ist das komplizierte System der Kardinaltugenden in sich abgeschlossen. Dem vierten, hinzukommenden Element entspricht in der Schrift über die Aufklärung die Figur des Königs, in der Universitätstheorie steht an dieser Stelle die philosophische Fakultät, die über die drei oberen Fakultäten hinaus noch das Ganze reflektiert und nicht an die drei Grundinteressen der Bürger gebunden ist, sondern nur der Wahrheit dient.

Die leitende Vorstellung bei der Kanonisierung der Gütertrias von äußerer Habe, dem Körper und der Seele ist das je eigene Interesse jedes menschlichen Individuums. Es kann sich in diesen drei Feldern artikulieren, sie werden gewissermaßen von innen her mit Leben erfüllt. In ihnen verwirklicht das Individuum, was es für gut hält; es ist kein Zufall, daß in der Platonischen Staatsutopie der höchste Begriff überhaupt der des Guten ist. Platons Staat ist ein Gebilde, in dem jeder das Seine tut, sich verwirklicht, sein "agathon" zu finden vermag, und die Polis selbst ist nichts anderes als die gesamte Sphäre dieser agathon-Realisierung. Und so auch Kant in der Universitätstheorie; die einzelnen Fakultäten beziehen sich auf die grundlegenden Lebensinteressen des Menschen, außer denen der äußeren Güter, des eigenen Körpers und der Seele gibt es nur noch die uninteressierte Wahrheitssuche als solche; hiermit ist ein vollständiges System der möglichen Tätigkeiten und Interessen des Menschen überhaupt aufgespannt.⁵ Seit dem neunzehnten Jahrhundert haben die

4 Vgl. Vf., "Zum 'Streit der Fakultäten'", in: *Kant-Forschungen* 1, Hamburg 1987, 31-78.

5 Eine schöne Anwendung der fundamentalen Interessengliederung in der klassischen Tradition liefern die vier Essays über vier Philosophen von David Hume (1742): Der Epikureer wendet sich den sinnlichen Gütern zu, der Stoiker betont die Wichtigkeit kämpferischer Tugend, der Platoniker sieht in der *vita contemplativa* das Glück, der vierte, der Skeptiker, reflektiert über diese drei - nur scheinbaren - Lösungen.

Lebensformen in der modernen Gesellschaft, die Wissenschaftsentwicklung und die Technik die Strukturtradition der Antike obsolet gemacht; die Aufzählung der Beruf eines Finanzbeamten, eines Offiziers und eines Geistlichen hat keine strukturelle Evidenz mehr, sondern kann - prima vista - nur als zufällig gelesen werden.

Seit dem siebzehnten Jahrhundert begegnet in der Literatur neben der Dreiheit von äußeren Gütern, dem Leib und der Seele eine andere Dreiheit, die ganz verwandt scheint, jedoch auf die erstere nicht reduzierbar ist und aus einem gänzlich anderen Blickwinkel konzipiert wurde. Es ist die Konjunktion von Leben, Freiheit und äußeren Gütern, life, liberty und estate. Diese Dreiheit wird in der Auseinandersetzung zwischen Krone und Parlament in den 20er und 30er Jahren in England allmählich formiert, sie wird dann benutzt in der Polemik zwischen dem Parlament und der außerparlamentarischen Opposition und wird zum ersten Mal in eine Rechtstheorie eingebracht durch John Locke.⁶ Vergleicht man die beiden Begriffskonstellationen miteinander, so wird man den fundamentalen Unterschied der eigentümlichen Perspektive beobachten: Während die erstgenannte die Güter gleichsam von innen ausspannt, bezeichnet die Trias von life, liberty und estate die möglichen Gefährdungen von außen. Ich kann im Extremfall durch andere Personen getötet werden, sie können mich meiner Freiheit dadurch berauben, daß sie mich versklaven oder ins Gefängnis werfen, und sie können mich meiner äußeren Güter berauben. Life, liberty, estate bezeichnen Abwehrrechte, keine Interessensphären. Sie artikulieren auf eine neuartige Weise das Naturrecht, indem sie die ursprüngliche Struktur des "suum", des "Seinen" eines Bürgers, aufnehmen und modifizieren. Sie gehören also in den Bereich des Rechts, während die Trias von Seele, Leib und äußeren Gütern der Ethik zugehört, der Lehre von den richtigen Lebenswegen und den Zwecken, die sich ein jeder setzt.

Die Dreiheit von Leben, Freiheit und äußeren Gütern hat wie die erste Trias eine suggestive Kompaktheit; sie scheint abgeschlossen, die einzelnen Komponenten sind nicht aufeinander reduzierbar. Die Handlungen, die eines der drei Grundrechte lädieren, sind im Prinzip klar erkennbare äußere Handlungen einer oder mehrerer Personen: Mord, Versklavung und Raub oder Diebstahl sind Musterhandlungen des Unrechts. Die Trias scheint kulturinvariant zu sein. Auf welcher Stufe der Zivilisation man sich auch bewegt, die gesellschaftliche Ordnung hat ihren Mitgliedern grundsätzlich zu gewährleisten, daß sie nicht beliebig getötet, der Bewegungsfreiheit beraubt und im planenden Gebrauch von äußeren Gütern gestört werden. Ob ich mich in New York oder am Orinoko befinde, in einer sozialistischen oder kapitalistischen Gesellschaft - in jedem Kollektiv und Gesellschaftssystem gibt es Individuen, die in unterschiedlichen Körpern hausen, die sich unabhängig voneinander durch den Raum bewegen und die in ihrer Handlungsplanung auf Dinge angewiesen sind, die sie im Moment nicht "besitzen", die also räumlich und vielleicht auch zeitlich von ihnen entfernt sind und die sie so in ihren Handlungsablauf einplanen, daß sie ihnen nicht beliebig entzogen werden sollten, die ihnen also paradoxerweise als jeweiliges meum gehören sollen, obwohl sie sie physisch nicht besitzen. Die Fortdauer der Gesellschaft ist in elementarer Weise mit dadurch bedingt, daß diese Individualsphären respektiert werden, auch wenn sie nicht in Form von Rechten explizit

6 Eine gute Einführung bietet die von R. Schnur herausgegebene Aufsatzsammlung *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt 1964.

artikuliert sind. Für das Überleben der Gesellschaft kommt es nur darauf an, daß die Sozialisationsformen mehr oder weniger garantieren, daß diese Sphären eines jeden Individuums überhaupt markiert werden, nicht, daß sie als feste Rechte markiert und verteidigt werden können.

Primitive Gesellschaften, auch viele Gesellschaften mit Schriftkultur, kennen keine Menschenrechte, und sie sind auch auf eine derartige Universalisierung ihrer internen Verhaltensregeln im Hinblick auf einen allgemeinen Begriff vom Menschen nicht angewiesen. Die Vorstellung, daß der Mensch als solcher subjektive Rechte "hat", ist ein Produkt der frühen Neuzeit - weder die Antike noch das Christentum oder außereuropäische Kulturen haben eine Theorie subjektiver, nur durch rechtswidrige Handlungen aufhebbarer Rechte entwickelt. Entscheidend ist nicht, daß es ähnliche positive Rechtsbestimmungen für die Bürger eines bestimmten Landes gibt, etwa in den *Siete Partidas* von Alfons dem Weisen.⁷ Die Genese der Menschenrechte ist an die Vorstellung geknüpft, daß der Mensch als solcher vor und in seinem bürgerlichen Dasein mit Rechten ausgestattet ist, die ihm nicht vom Staat verliehen werden, sondern die umgekehrt der Ursprung staatlichen Rechts sind! Nicht der Schutz von Ehre, Leib und äußeren Gütern ("hacienda"), den ein Gesetzbuch gewährt,⁸ ist entscheidend, sondern das Recht an Leben, Freiheit und Gütern, das ein Gesetzbuch nötig macht und seine einklagbaren Aufgaben und Grenzen bestimmt.

II

Der Lockesche *Zweite Traktat von der Regierung* von 1690 ist in seinen ersten Kapiteln folgendermaßen aufgebaut: Auf eine Einleitung ohne Titel folgt ein Kapitel "Vom Naturzustand", dann das Kapitel "Vom Kriegszustand", danach "Von der Sklaverei" und dann "Vom Besitz". Die Abfolge dieser Teile scheint zunächst ohne innere Kohärenz. Die Lösung des Rätsels um ihre Abfolge in dem im übrigen sehr wohl durchdachten und komponierten Traktat liegt in der Menschenrechts-Dreieheit, die wir oben eingeführt haben. Das Kapitel "Vom Naturzustand" gibt eine allgemeine Einführung in den status naturalis des Menschen als Erdbewohners überhaupt, sodann folgen die drei Grundrechte, und zwar so, daß die angeborenen Rechte des Lebens und der Freiheit negativ durch ihre Gefährdung im Kriegszustand und durch die Sklaverei vorgeführt werden, das dritte Recht, das der äußeren Güter, wird dagegen in seiner positiven Form einer ursprünglichen Erwerbung dargestellt, nicht unter dem Titel "Raub und Diebstahl" - verständlicherweise, denn Leben und

7 Zur spanischen Tradition von Bürgerrechten vgl. Bernardino Bravo Lira, *Bürgerrechte und politische Rechte in der spanischen und iberoamerikanischen Tradition* (unveröffentlichtes Manuskript). Wie zu erwarten, gibt es in der spanischen Tradition offenbar keine unveräußerlichen Menschenrechte, die die Rechtsgrundlage des Staats bilden und daher gegen ihn geltend gemacht werden können.

8 S. jetzt Javier Hervada, *Historia de la ciencia del derecho natural*, Pamplona 1987, bes. 255-256.

Freiheit brauche ich nicht zu erwerben, sie sind mir angeboren und sind mit dem Eintritt ins Leben schutzbedürftig; vor einer möglichen Läsion äußerer Güter jedoch muß zunächst gezeigt werden, wie sie überhaupt ein meum und tuum werden können. Die Logik der Abfolge der ersten Kapitel in Lockes Traktat ist also durch die Menschenrechte im status naturalis bestimmt; aus dieser Struktur erwächst dann die Möglichkeit und die Notwendigkeit eines Staats, der die drei Grundrechte des Menschen (und die Hausgemeinschaft) zu sichern hat und dem es des weiteren obliegt, die äußeren Rechte zu regulieren, d.h. Gesetze zu entwerfen, die die Handlungsfreiheit und das äußere Mein und Dein im Hinblick auf die Kompatibilität mit den Handlungen und der äußeren Habe anderer Bürger bestimmen. Und aus dieser Aufgabe entspringen die politischen Rechte der Bürger; der Hebel ist hier - im Politischen - die Freiheit: nur durch direkte oder indirekte Partizipation an der Gesetzgebung bleibt sie erhalten, und ihre Erhaltung war, wie sich zeigte, eine Pflicht, die aus der Pflicht der Selbsterhaltung resultierte.

Uns interessieren jetzt die zwei schon oben angekündigten Eigentümlichkeiten der Lockeschen Theorie, nämlich der Naturalismus und der Theologismus. Der Naturalismus ergibt sich sehr einfach daraus, daß das Grundrecht, das die gesamte Konzeption trägt, das Recht der Selbsterhaltung ist - das Leben steht am Anfang des Ganzen, seiner Erhaltung und seiner guten Gestaltung dienen die Freiheit und die äußeren Güter, sie werden von Locke als notwendige Bedingungen des Sich-Selbst-Erhaltens eingeführt. Wir können uns dies an folgenden Textpassagen vergegenwärtigen:

This Freedom from Absolute, Arbitrary Power, is so necessary to, and closely joined with Man's Preservation, that he cannot part with it, but by what forfeits his Preservation and Life together ..."

und:

God, who hath given the World to Men in common, hath also given him reason to make use of it to the best advantage of Life, and convenience ...⁹.

Die Theologie ist, wie wir sahen, eine unabdingbare Komponente in Lockes Werk, wie wir sahen: weil nur daraus, daß wir gegenüber Gott die Pflicht der Selbsterhaltung haben, das Recht deduzierbar ist.

For Men being all the Workmanship of one Omnipotent, and infinitely wise Maker ... they are his Property, whose Workmanship they are, made to last during his, not one another's Pleasure ...¹⁰.

Es ist nur konsequent, daß der Atheist in der Lockeschen Theorie keine Bürgerrechte genießen kann. Diese Position erstaunt deswegen, weil schon Grotius in seinem Monumentalwerk von 1625 *Vom Krieg und Frieden* in der Vorrede geschrieben hatte:

9 John Locke, "The Second Treatise of Government" ,in: J. Locke, *Two Treatises of Government*, hg. von P. Laslett, Cambridge ²1970, 302 (§ 23), 304 (§ 26).

10 A.a.O., 289 (§ 6).

Die hier dargelegten Bestimmungen würden auch dann gelten, wenn man annehme, ... daß es keinen Gott gäbe oder daß er sich um die menschlichen Angelegenheiten nicht bekümmere¹¹.

Aber Grotius nimmt als Geltungsfundament die Tradition des römischen Rechts und den Konsens aller Völker und Zeiten; Locke versuchte etwas Neues, und die einzige Grundlage seines revolutionären Rechts konnte er in einer Pflicht sehen, die wiederum auf ein nichtmenschliches, verpflichtendes Subjekt verwies.

Die theologische Komponente der Lockeschen Theorie ist heute weitgehend verloren gegangen; systematische Rechtsentwürfe werden kaum noch im Rekurs auf Gott und seine transzendente Rechtsstellung begründet; eine Ausnahme bilden allenfalls Wiederholungen scholastischer Ansätze. Der Naturalismus dagegen ist durch das neunzehnte Jahrhundert erneut bestärkt worden und wird auch jetzt im allgemeinen problemlos als Grundlage von Rechtsüberlegungen angenommen. Daß das Lebensinteresse eine fundamentale Funktion in einem Rechtssystem hat, daß dieser Begriff Rechte begründen kann, wird wohl von kaum einem Theoretiker bezweifelt.

Die Kantische Theorie nun versucht sowohl den Theologismus wie auch den Naturalismus Lockes bzw. seiner Nachfolger zu überwinden. Seiner Nachfolger, denn auch Rousseau behält den Naturalismus und die verkappte theologische Begründung der Lockeschen Theorie bei. Die Freiheit ist ein unabdingbares Instrument der Selbsterhaltung, und die Selbsterhaltung wird auf den Pflichtbegriff begründet - "les soins qu'il se doit ..." ¹², diese Pflichten sind im Prinzip nichts anderes als die Pflicht der Selbsterhaltung, wie sie bei John Locke erscheint. Wenn Rousseau auf den Gottesbegriff verzichtet (wie er es wenigstens im expliziten Text des "Contrat social" im Zusammenhang der Rechtsbegründung tut), dann kann von Pflicht keine Rede mehr sein, sondern es ist der nackte Lebenswille, der hier das Recht begründet. Wenn Rousseau im 4. Kapitel des I. Buches im "Contrat social" deklariert: "Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs", so weist dies in eine andere Richtung, aber Rousseau vermag seine Erklärung nicht zu begründen.

Um sich einen Begriff der Kantischen Theorie der Rechte des Menschen und Bürgers zu machen, ist es notwendig, zum archimedischen Punkt seiner praktischen Philosophie zurückzugehen, dem kategorischen Imperativ. Er besagt, daß wir so handeln sollen, daß die Maxime oder Regel unseres Handelns (die einem vernünftigen Handeln als solche zugrunde liegt) sich zu einem allgemeinen Gesetz qualifiziert. Die Maxime oder Regel der Handlung muß also so beschaffen sein, daß ihr gemäß eine Welt möglich ist, eine Welt nicht der Natur, sondern eine Welt zweckesetzender Subjekte, eine kosmopolis. Die Reflexion über die Prinzipien meines Handelns führt mich, so meint Kant, unweigerlich zu einer derartigen kosmopolitischen Lösung, und die Vernunft selber sagt des weiteren, daß ich ihr gemäß handeln soll. Der kategorische Imperativ ist zugleich, um mit den Fachbegriffen des

11 Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis* (1625), Leiden 1929, 10 (Prolegomena § 11).

12 Jean-Jacques Rousseau, "Du contrat social ou, principes du droit politique" (1762), in: *Oeuvres complètes* III, Paris 1964, 360 (I 6).

achtzehnten Jahrhunderts zu reden, ein principium der Beurteilung, dijudicationis, und ein principium executionis.

Der kategorische Imperativ ist sowohl ein Prinzip der Zwecke, also der Ethik, wie auch des Rechts. Im Hinblick auf die Ethik besagt er, daß ich meine Handlungen zur Realisierung meiner Zwecke kontrollieren soll, ob sie mit dem Prinzip übereinstimmen, und des weiteren meine Zwecke so wählen soll, daß sie mit der zu realisierenden Welt freier Subjekte übereinstimmen und sie fördern. Ich soll mir z.B. zum Zweck setzen, das Glück anderer Menschen zu fördern im Hinblick auf ihre Fähigkeit, überhaupt den Forderungen der Moralität gerecht zu werden und nicht im Unglück alle Sittlichkeit beiseite zu schieben. Der kategorische Imperativ ist also auf dem Gebiet der Ethik sowohl ein Prinzip der Kontrolle der Maxime meiner Handlung als auch ein Prinzip der Setzung eigentümlicher sittlicher Zwecke.

Daß auch das Recht im kategorischen Imperativ begründet ist, sagt Kant eindeutig in der Einleitung der "Metaphysik der Sitten":

Der oberste Grundsatz der Sittenlehre ist also: handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann.- Jede Maxime, die sich hiezu nicht qualificirt, ist der Moral zuwider¹³.

Sittenlehre und Moral umfassen Recht und Tugendlehre. Das Recht also partizipiert an der moralischen Gesetzgebung, wenn auch in dem eingeschränkten Bereich der äußeren Handlungen.

Im kategorischen Imperativ nun ist nach Kant das angeborene Recht begründet, nämlich:

Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nötiger Willkür) sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz bestehen kann ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zu stehende Recht¹⁴.

Aus diesem Prinzip folgt die rechtliche Notwendigkeit der Integrität meines eigenen Körpers unmittelbar; zur Gewinnung des äußeren Mein und Dein, der Möglichkeit der äußeren Güter also, bedarf es dagegen einer verschlungenen und schwer zu durchschauenden Ableitung, die wir hier nicht im einzelnen verfolgen können; sie findet sich im sogenannten "Rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft", das über das Freiheitsprinzip hinaus noch einer besonderen Zusatzbedingung bedarf.¹⁵

Wir können hier zweierlei beobachten. Erstens ist das Prinzip des kategorischen Imperativs theologiefrei. Wenn die "Kritik der praktischen Vernunft" in ihrem zweiten Teil, der "Dialektik", darlegt, daß ich faktisch am moralischen Handel kein Interesse nehmen kann, falls nicht die objektiv-praktische Realität Gottes und meiner Unsterblichkeit gewährleistet ist,¹⁶ so ist der kategorische Imperativ als solcher, wie er in der "Analytik" dargestellt wird, ohne jeden Bezug zu theologischen Setzungen konzipiert. Als solcher bildet er die Grundlage der Rechts-theorie. Und zweitens: Der Lebensbegriff hat keine fundamentale Funktion mehr, sondern er wird

13 I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), in: A.-A. VI, 226.

14 I. Kant, a.a.O. 237.

15 Vgl. jetzt Bernd Ludwig, *Kants Rechtslehre*, Hamburg 1988.

16 Zur rechtsanalogen Struktur der Dialektik der Kritik der praktischen Vernunft vgl. Vf.

umtituliert und aufgehoben in der rechtlichen Notwendigkeit der Läsionsfreiheit des inneren Mein und Dein. Was ich mit diesem meinem Körper mache, ist keine Frage der Rechtslehre, sie gewährleistet nur die Läsionsfreiheit durch andere und stellt mich gleichursprünglich unter eine reziproke Pflicht. An die Stelle der Notwendigkeit der Selbsterhaltung (die immer unter die Rubrik von Handlungszwecken fällt) ist die Gesetzgebung der Freiheit getreten. Die Freiheit begründet das Recht am inneren und auch äußeren Mein und Dein, es ist nicht umgekehrt das - natürliche, theologisch überhöhte - Ziel der Selbsterhaltung die Basis von liberty und estate.

Von der rechtlichen Schutzzone des eigenen Körpers sagt Kant, daß sie keiner eigentümlichen Behandlung bedürfe, deswegen wird auf dieses Feld nur in der Einleitung verwiesen:

Da es nun in Ansehung des angeborenen, mithin inneren Mein und Dein keine Rechte, sondern nur Ein Recht giebt, so wird diese Obereintheilung als aus zwei dem Inhalt nach äußerst ungleichen Gliedern bestehend in die Prolegomenen geworfen und die Eintheilung der Rechtslehre bloß auf das äußere Mein und Dein bezogen werden können¹⁷.

Das äußere Mein und Dein bildet die Sphäre des Privatrechts, das seinerseits die Grundlage des Staatsrechts und damit jedes öffentlichen Rechts überhaupt ist. Es zerfällt in die drei Modi des Sacheigentums, des Besitzes der Willkür eines andern im Verträge und des gegenseitigen Besitzes von Personen in der Hausgemeinschaft. Auf die eigentümlichen Formen der Ableitung dieser Inhalte möglichen Besitzes und ihre nähere Explikation in den Bereichen des "Habens" und des "Erwerbens" kann und braucht in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen zu werden. Wichtig für das hier verhandelte Thema ist: Auch bei Kant findet sich die Trias der Menschenrechte, jedoch in einer gegenüber der vorhergehenden Tradition verwandelten Form. An die Stelle von life, liberty und estate ist die Trias der Freiheit, des innern und des äußeren meum und tuum getreten.- Wie bei Locke hat der Staat die Funktion, das Recht im Hinblick auf den Selbstbesitz des eigenen Körpers und im Hinblick auf das erworbene äußere Mein und Dein einmal zu schützen, aber auch gesetzlich zu bestimmen, da aus dem bloßen allgemeinen Vernunftrecht die Ausführung des Habens und des Erwerbens des äußeren Mein nicht unmittelbar hervorgeht; es bedarf der Konventionen, um in diesem Felde zu gewährleisten, daß die Freiheit eines jeden mit der jedes andern nach Gesetzen übereinstimmen kann. Und die Freiheit führt wie bei Locke zur rechtlichen Notwendigkeit der direkten oder indirekten Partizipation aller (selbständigen) Bürger an der Gesetzgebung.

III

Die Diskussion der Menschen- und Bürgerrechte hat besonders in den letzten Jahrzehnten aus hier nicht zu erörternden politischen Gründen ständig an Bedeutung gewonnen; sie schließt dabei an Entwicklungen des neunzehnten Jahrhunderts an

17 I. Kant, a.a.O. 238.

und ist entsprechend ganz anders geartet als die Phase der Rechtserörterung, die - wieder politisch gesehen - mit der amerikanischen und französischen Revolution endet oder in ihnen kulminiert.¹⁸ Wozu ein Rückgriff auf die gewissermaßen archaische erste Phase?

Die Philosophie kennt stärker als andere Formen der Erkenntnis das Nichtwahrnehmen schon entwickelter Positionen und Begründungen. Zu diesen nichtwahrgenommenen Komponenten gehört in der Rechtsdiskussion m.E. die Überwindung des Naturalismus und des Theologismus, in der Sozialphilosophie überhaupt jedoch die Vorstellung von Pflichten und Rechten, die nicht zur Disposition entscheidungsfähiger Subjekte stehen. Dies letztere: Die Vorgabe nicht verfügbarer Pflichten und Rechte ist allen wesentlichen Autoren der hier erörterten Epoche gemeinsam, das erste wurde nur im Fall Kants sichtbar.

Wie auch immer die Begründung inhaltlich aussieht - ob sie in einen Appell an die Natur, die Vernunft oder einen Gott mündet -: Es wird im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert ein Begriff des Menschen als einer Rechtsperson entwickelt, die von sich aus gegen sich selbst und gegen andere Personen mit bestimmten Postulaten und Tabubereichen auftritt, über die kein Mensch zu verhandeln befugt ist. Der Mensch wird als Souverän gefaßt in einer nicht zufälligen Analogie zur Souveränität von Staaten; dieses ihn selbst und andere verpflichtende Hoheitsrecht der eigenen Person ist der Ursprung aller Rechtsinstitutionen und der verpflichtende Kern aller Politik. Man könnte diese Rechtsvorstellung als eine substantialistische bezeichnen, die im Gegensatz zur relationistischen Theorie der Gerechtigkeit steht; denn was gerecht ist, bestimmt sich immer in Form von Beziehungen, sei es im Hinblick auf Gesetze, sei es im Hinblick auf zu verteilende oder tauschbare Güter. Die relationistische Gerechtigkeit kann, stellt man sich auf einen substantialistischen Standpunkt, allenfalls die Probleme lösen, die erstens keine Differenz von Betroffenen und Beteiligten kennen¹⁹ und die zweitens nicht tangiert sind von der Vorgabe von Rechtsgütern, die nicht zur Disposition der Beteiligten und Betroffenen stehen. Dies letztere kommt ins Spiel, wenn man z.B. das autarke (d.h. hier: nicht auf vorgegebene Moral- und Rechtsbegriffe gegründete) Gerechtigkeitskonzept zu einer Straftheorie erweitert und vor der Frage steht, ob und dann wie bestimmte physisch mögliche und vielleicht politisch opportune, von allen gutgeheißene Formen der Strafe aus dem Dispositionsbereich aller Beteiligten und potentiell Betroffenen auszuschließen sind, etwa die Folter und gemäß bestimmten Positionen auch die Todesstrafe. Das klassische Natur- und Vernunftrecht entwickelt einen Rechtsbegriff, der allen Gerechtigkeitsvorstellungen vorgeschaltet wird, es sieht sich, so wenigstens in einigen seiner Ausformungen, gerade als Überwinder einer am Guten und Gerechten als Grundbegriffen orientierten Tradition der Politik, wie sie von Platon und Aristoteles ausgearbeitet wurde. Platon und Aristoteles kennen keine dem Menschen als

18 Vgl. dazu Eibe H. Riedel, *Theorie der Menschenrechtsstandards. Funktion, Wirkungsweise und Begründung wirtschaftlicher und sozialer Menschenrechte mit exemplarischer Darstellung des Rechts auf Eigentum und auf Arbeit in verschiedenen Rechtsordnungen*, Berlin 1986.

19 John Rawls' *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971), Frankfurt 1979, ist wie das traditionelle Naturrecht so beschaffen, daß die Ausgangslage apriori eine Identität von Beteiligten und Betroffenen gewährleistet. Im diskursethischen Ansatz (Apelt, Habermas) ist diese Identität nicht gewährleistet.

solchem notwendig zuzugestehenden subjektiven Rechte, es fehlt ihnen jede theoretische Möglichkeit, die Menschenrechte zu einer Tabuzone politischer Verfügung zu erklären oder gar ihre Realisierung zum Ziel des Politischen schlechthin zu machen.

Der zweite Punkt betrifft den Naturalismus und den Theologismus. Es kann hier so wenig wie beim ersten in eine ernsthafte Sacherörterung eingetreten werden; es soll jedoch einfach angemahnt werden, daß es einen Versuch gibt, die erst naturalistische, dann theologisch überhöhte Grundlage möglichen Rechts durch eine vernunftrechtliche, theologiefreie Konzeption zu ersetzen. Diese letztere hat den Vorteil, die problematische Rede vom Leben als einer normativen Grundlage (mit der bekannten Frage, wie man denn vom Sein zum Sollen kommt, vom materialen Bestand zu Normen und Werten) zu vermeiden, und ebenfalls zu vermeiden, daß ein Gottesbegriff benötigt wird, der als rein deistischer oder theistischer leer bleibt, als Gott einer bestimmten Offenbarung jedoch sofort eine Eigendynamik gewinnt, deren Übereinstimmung mit auch nur einfachsten Rechtsvorstellungen durch nichts gewährleistet ist, im Gegenteil - da das Recht kein einschlägiges Problem von Glaubenslehren ist, wird es notwendig zum Spielball historischer Opportunitäten: alles immer gottgewollt. So bietet das Vernunftrecht gegenüber dem theologisch begründeten Naturrecht *prima vista* sicher große Vorteile; ob es sich vor den Kriterien heutiger Theoriebildung bewähren kann - dies ist eine Frage, die hier nicht zu beantworten ist.

Fernando Inciarte

**NATUR- UND/ODER VERNUNFTRECHT.
30 THESEN UND EIN VERSUCH**

I

1. Die Theorie der Menschenrechte ist aus der spätmittelalterlichen Naturrechtskonzeption erwachsen.

2. Diese Konzeption ist ebenso wie ihre Nachfolgerin in Gestalt des neuzeitlichen Naturrechts eher vernunft- als naturrechtlich zu nennen.

3. Demgegenüber ist die hochmittelalterliche Konzeption etwa eines Thomas von Aquin eher natur- als vernunftrechtlich.

4. Die zwei Konzeptionen sind in der spanischen Spätscholastik jeweils (mit Modifizierungen) von Vitoria und Soto für das Naturrecht und von Molina und Suarez für das Vernunftrecht vertreten.

5. Was Amerika angeht, dürfte sich die echt naturrechtliche gegenüber der vernunftrechtlichen Konzeption (in der Sache, wenn auch nicht historisch) als fortschrittlicher, jedenfalls als segensreicher erwiesen haben.

6. Unter Vernunft ist dabei - von Aristoteles, aber auch schon von Plato her - die Freiheit des So-oder-auch-anders-entscheiden-Könnens zu verstehen: ratio ad opposita.

7. Unter Natur dagegen die Notwendigkeit des Immer-schon-entschieden-Seins, nämlich für sein eigenes Glück (wie schon bei Plato): natura ad unum.

8. So basiert das Naturrecht auf eindeutig gerichteten Tendenzen in der Natur des Menschen als Vernunftwesen, als Lebewesen oder als Körperwesen.

9. Die recta ratio hat sich dabei nach diesen Tendenzen auszurichten.

10. Diese Konzeption wurde im Spätmittelalter grundlegend verändert. Damit war der Weg frei für die Theorie der Menschenrechte.

11. Die Natur erschien auf einmal nicht mehr als Wegweiser für die Vernunft, sondern als ebenso indeterminiert (ad opposita) wie die ratio.

12. Von diesem Augenblick an ist das Unterscheidungskriterium nicht mehr "ad unum/ad opposita", sondern "Selbstbestimmung/Fremdbestimmung".

13. Dies ist so zu verstehen: Die Natur kann ihre eigene Unbestimmtheit (ad opposita) nicht aus eigener Kraft überwinden, die Vernunft doch. Diese bestimmt sich selbst zu dem einen der Entgegengesetzten, jene nicht, sondern muß von außen her bestimmt werden.

14. Eine solche Kant vorwegnehmende Unterscheidung von Natur als Fremdbestimmung und Vernunft als Selbstbestimmung ist bereits bei Duns Scotus voll ausgebildet - bis dahin, daß als eigentliche Vernunft jetzt der Wille erscheint.

15. Dieser Umsturz gegenüber der Aristotelischen Position läuft parallel zu bzw. konvergiert mit einem anderen Umsturz, diesmal juristischer Natur: Ebenfalls im Spätmittelalter werden die Begriffe *ius* (Recht) und *dominium* (Herrschaft bzw. Eigentum) mit einem Mal synonym gebraucht.

16. Zum Teil in Aristotelischen, zum Teil wieder in modernen Kategorien ausgedrückt, bedeutet dies: Das Recht wurde bis dahin vorwiegend als zur Kategorie der Relation, späterhin als zur Kategorie des *Habitus* gehörig verstanden ("Habitus" sowohl allgemein im Sinne einer qualitativen Eigenschaft genommen wie speziell im Sinne der Habe. "Relation" ist dagegen im strengen Gegensatz zur Eigenschaft aufzufassen, d.h. also durchaus im Sinne der modernen Relationenlogik als *n*-stelliges Prädikat ($n > 1$) oder als Funktion mit mehr als einer Argumentstelle, wobei als Argumente Individuen fungieren, aber auch - wie bei der *iustitia legalis* und der *iustitia distributiva* - das Gemeinwesen.)

17. In diesem Sinne wurde das Recht als Gegenstand der Gerechtigkeit (*objectum iustitiae*) verstanden und die Gerechtigkeit allgemein als die menschliche Tugend insgesamt betrachtet unter dem Gesichtspunkt eben der Verhältnisse eines Individuums zu einem anderen oder zu anderen (so wie dieses zum Gemeinwesen und umgekehrt).

18. Diese Konzeption der *iustitia (legalis)* stammt von Aristoteles (*Ethica Nicomachea*, V, 1134 b 18) und wurde vom römischen Recht eher bestätigt als aufgehoben. (Nach ihr kann man zwischen Rechten und Pflichten kaum unterscheiden. So konnten *iura* (ausdrücklich bei Gaius - Nachweise bei R. Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge 1979, S. 9) beispielsweise als *servitutes* bezeichnet werden - von dem heutigen Sprachgebrauch über Menschenrechte her kaum nachvollziehbar).

19. Die Aristotelische *iustitia legalis* stand aber nicht im Gegensatz zum Aristotelischen Naturrecht, vielmehr bildete dieses (*physikon dikaion*) den (unveränderlichen!) Kern von jenem (*nomikon dikaion*) (vgl. *Eth. Nic.*, V, 10). (Das von Natur aus Rechte ist zwar, wie alles Menschliche, veränderlich; aber diese Veränderlichkeit bedeutet nur, daß sie permanent der Pervertierung oder wenigstens Deteriorierung ausgesetzt ist. So ist m. E. nach ihrem Kontext die Aussage des Aristoteles zu deuten, wonach positives und Naturrecht beide veränderlich seien (134 b 29 f.). Im übrigen können selbstverständlich auch bloße Rechtssetzungen zwar schlechter werden, allerdings werden sie es nicht schon deshalb, weil sie geändert werden. Mit Blick auf noch Auszuführendes ist hier schon zu bemerken: Sofern die Menschenrechte heutzutage als unveräußerlich betrachtet werden, ist ein Stück der klassischen Naturrechts- gegen die Vernunftrechtskonzeption darin wieder lebendig geworden).

20. Wird das Recht nicht länger verstanden als *objectum* (der relational verstandenen) *iustitia (legalis)*, d.h. als dasjenige, was die Beziehungen zwischen den Individuen (in dem Gemeinwesen) regelt, sondern nunmehr als Eigenschaft eines Subjekts, und wird diese Eigenschaft speziell nach der Kategorie des *Habitus* als Habe oder Eigentum, worüber man frei verfügen kann, verstanden (und gerade das steckte hinter der innovativen Gleichsetzung von *ius* und *dominium* im Spätmittelalter), dann war die Konsequenz die, daß etwa Kinder keine Rechte haben. (Um sol-

che Konsequenzen zu vermeiden, hielten auch nach dem Umsturz manche noch immer fest an der alten Konzeption, vgl. die *Summa silvestrina* von 1515:

Secundum alios vero [dominium] non est idem quod ius, quia inferior in superiorem non habet dominium, et tamen habet ius, puta, filius in patrem ius alimentorum ... (zit. nach Tuck, S. 5).

Dies galt namentlich für die Humanisten und (z.T. aus anderen Gründen) für die Thomisten).

21. Was nun speziell "Latein-Amerika" angeht, so waren Vitoria und Soto einerseits Vertreter des Renaissance-Humanismus. Als solche lehnten sie die unantike Gleichsetzung von ius und dominium ab. Auch Kinder können so Rechte haben, auch wenn sie keine Selbstherrschaft ausüben können; sie können nämlich objektive oder (was sich damit allerdings nicht ganz deckt) passive Rechte haben (denen Pflichten anderer entsprechen).

22. Ebenfalls als Humanisten lehnten Vitoria/Soto außerdem die spätmittelalterliche Theorie der Vernunft- oder Eigentums- oder Herrschaftsrechte ab, die dem individuellen Menschen schon vor Eintritt in die Gesellschaft (durch Vertrag) im Naturzustand eignen sollten. Für sie wie für die Humanisten erwuchsen den Menschen sämtliche Rechte erst aus ihrem gegenseitigen Verkehr im Prozeß der Zivilisation, gleichsam aus der Rhetorik.

23. Anders vielleicht als für Vitorias Kontrahenten, den reinen Humanisten Sepúlveda, der einen scharfen imperialen Kurs vor Karl V. vertrat (vgl. aber auch Referat Pietschmann), vertraten sie (Vitoria-Soto) auf jeden Fall nicht die Auffassung, daß die angeblich im Naturzustand lebenden Indianer rechtlos seien. Denn außer Humanisten waren sie andererseits wiederum auch Thomisten.

24. Wenngleich die Thomisten sich mit den Humanisten einig wußten in der Ablehnung der Theorie der Naturrechte als Eigentums- und Herrschaftsrechte, so unterschieden sie sich von ihnen darin, daß sie keinen vorgesellschaftlichen Naturzustand annahmen, in dem der Mensch (sprich: der Indio) rechtlos gewesen sei - mochte dieser in ihren Augen noch so kindlich auftreten, was sie für Franziskaner wie Motolina (vgl. Referat Frost) sogar als von Natur aus bessere Christen als die Europäer erscheinen ließ.

25. So war das eigentliche, nämlich das klassische (aristotelisch-stoische) Naturrecht ein wesentlicher Antrieb für die rechtliche Einbeziehung der Urbevölkerung in das Imperium, mag man sich bei dieser Einbeziehung auch mehr um die Wohlfahrt (natürliche Bedürfnisse) als um die individuelle Freiheit der Indianer gekümmert haben. (Vgl. das Referat Bravo Lira. Gegenüber dieser mit der Tradition des klassischen Naturrechts übereinstimmenden Gewichtung vertrat M. Kriele in seinem Eröffnungsreferat "Freiheit und Entwicklung" allgemein (aber auch mit ausdrücklichem Bezug auf Latein-Amerika) eher die These des Primats der politischen gegenüber den sozialökonomischen und kulturellen Freiheitsrechten.)

26. Was die andere Linie der Spätscholastik angeht, so muß man bedenken, daß Molina und Suárez, die für die neuzeitliche Konzeption der Naturrechte bestimmend blieben, hinter den Humanismus zurück an die spätmittelalterliche Gleichsetzung von ius und dominium anknüpften.

27. Sie taten es außerdem in einer Weise, die den illiberalen Tendenzen dieser auf individueller Freiheit basierenden Konzeption Tür und Tor öffneten. Auch die

Freiheit nämlich wurde dabei als ein dominium aufgefaßt, auf das man wie auf jedes Eigentum verzichten könne.

28. Damit wurde die Übertragung der eigenen Rechte als alienatio statt (wie etwa bei Ockham und Marsilius de Padua) als delegatio aufgefaßt und so als möglicherweise endgültige Veräußerung (vgl. darüber im ganzen Q. Skinner).

29. Durch diese Zuspitzung konnten innerhalb des neuzeitlichen Naturrechts als reinem Vernunftrecht nicht nur der Absolutismus, sondern auch die Sklaverei philosophisch gerechtfertigt werden - gewiß nicht nur in Hispanisch-Amerika.

30. Rousseau und Kant brachten die unter diesen Umständen allfälligen Korrekturen an diesem Vernunftrecht an. Rousseau dadurch, daß er mit der alienatio (trotz aliénation totale durch Verwandlung des Willens) Schluß machte; Kant wiederum dadurch, daß er die Freiheit im Naturzustand nicht für unbeschränkt hielt, woraus sich die Frage nach dem Woher dieser schon ursprünglich rechtmäßigen Einschränkung ergab.

Von einem rein philosophischen Standpunkt aus ergibt sich aus all dem vor allem die Frage nach dem Anteil von Vernunft und von Natur am Kriterium von Moralität und Gerechtigkeit. Darüber abschließend ein zusammenhängender Versuch. Gerechtigkeit wird dabei im Sinne der Aristotelischen iustitia legalis als das Gesamt der Tugend verstanden. Deshalb stehen im Vordergrund die anthropologischen Grundlagen der Gerechtigkeit. Das darf jedoch nicht dazu verleiten, Gerechtigkeit lediglich als Eigenschaft eines Subjekts und entsprechend Recht nur als subjektives Recht zu verstehen. Denn die Aristotelische iustitia legalis deckt sich zwar extensional mit der Tugend überhaupt, ihr ist aber nach wie vor der Gesichtspunkt der Beziehung zu anderen eigen und damit auch der Sinn von objektivem Recht.

II

Daß man von Naturrecht spricht, besagt nicht viel und entscheidet bezüglich Vernunft oder Natur nichts. Gemeint könnte dabei sein nämlich die menschliche Natur; die menschliche Natur ist aber gerade durch Vernünftigkeit ausgezeichnet. Außerdem spricht man in bezug auf das neuzeitliche Naturrecht von Vernunftnaturrecht, was die Zweideutigkeit nur noch steigert.

Die Frage Vernunft und/oder Natur ist verbunden mit der Frage nach dem praktischen Charakter der Vernunft: Ist die Vernunft selbst praktisch, ist sie es erst durch die - zunächst vernunftlose - Natur, ist sie überhaupt nicht praktisch? Die Verbindung zwischen beiden Fragen ergibt sich daraus, daß die Antriebsseite des Menschen, die möglicherweise erst für den praktischen Charakter der Vernunft, für deren Wirksamkeit, verantwortlich ist, als seine, des Menschen, Natur angesehen wird. Danach unterscheidet man beim Menschen eine kognitive von einer konativen Seite. Der ersten entspricht die Vernunft, der letzten die Natur.

Die Natur in diesem Sinne von konativer oder Antriebsseite des Menschen kann als dreifach angesehen werden. Eine solche Einteilung geht nur zum Teil auf die klassische Anthropologie zurück. Die klassische Anthropologie kannte auch eine

Dreiteilung. Doch als erster Teil der menschlichen Seele wurde dabei die Vernunft selbst angesehen, die ohne jeden Naturcharakter vorerst alleiniger Maßstab war. Als zwei weitere Teile wurden einmal der Teil unterschieden, der keinerlei Beziehung zu dem Maßstab der Vernunft hat: das sogenannte vegetative, Verdauung usw.; und zum anderen der Teil, der, ohne selber Vernunft zu sein, dennoch sehr wohl eine Beziehung zur Vernunft hat. Diese Beziehung war doppelter Art. Sie bestand darin, daß dieser mittlere, zwischen Vernunft und Vegetativem angesiedelte Seelenteil sich der Leitung der Vernunft sowohl unter- wie entziehen kann. Im übrigen wurde eben dieser Teil wieder zweigeteilt in einen begehrliehen und einen affektiven Unterteil: Begierde und Zornmut (resp. *appetitus concupiscibilis et irascibilis*). Da hinein gehörten die sogenannten Leidenschaften, die *passiones*.

Wichtig bei all dem war die soeben erwähnte Zweideutigkeit des mittleren Hauptteils, seine Fähigkeit, sich der Vernunft zu unterwerfen oder nicht. Ein bekanntes (und wichtiges) Axiom lautete: *natura ad unum, ratio ad opposita*, die Natur ist eindeutig, die Vernunft zweideutig.

Wurde diesem Axiom nicht gleich zu Beginn zuwidergehandelt? Hat man nicht schon damals gegen es verstoßen? Wir haben ja soeben (im Grunde schon mit Aristoteles) die Zweideutigkeit nicht der Vernunft, sondern der Natur zugeschrieben, und zwar dem der Natur im Unterschied zur Vernunft als oberstem zugehörigen mittleren Teil der Seele (begehrlichem und zornmütigen Seelenteil).

Das steht jedoch nicht im Widerspruch zu dem Axiom *natura ad unum/ratio ad opposita*. Denn die Zweideutigkeit wurde zwar der natürlich-antriebsmäßigen, zur Praxis oder Tat drängenden Seite des Menschen zugeschrieben. Aber sie wurde ihm nur insofern zugeschrieben, als der mittlere Begierde und Zornmut einschließende Seelenteil sich dem von der Vernunft repräsentierenden Maßstab sowohl unterwerfen wie entziehen kann, also nur insofern, als er gerade eine Beziehung zur Vernunft hat. Außerhalb dieser Beziehung herrschte, wie beim Vegetativen, lauter Eindeutigkeit. Letzteres will nicht nur heißen: der vegetative Seelenteil hat keinerlei Bezug zur Vernunft, sondern in eins damit auch: er hat keinerlei Bezug (wenigstens keinen direkten) zur Moralität. Ebensowenig etwa wie die Verdauung im Unterschied zum Essen.

Hängt also die Moralität letztlich einzig und allein an der Vernunft? Sollte dies der Fall sein, müßte diese von sich aus praktisch, d.h. wirksam sein. Die Vernunft müßte mit anderen Worten allein bestimmen können, ob sich der mittlere Teil, die Leidenschaften, ihr unterwerfen oder nicht. Das wäre aber etwas seltsam. Es wäre vor allem seltsam, wenn die Vernunft in einigen Fällen bestimmen sollte, daß sich ihr die Natur (durch den mittleren Teil der Seele) nicht unterwürfe; seltsam also, wenn sie manchmal gewissermaßen gegen sich selbst entscheiden sollte. Die Vernunft könnte m. a. W. nur unter der Bedingung als unmittelbar praktisch angesehen werden, daß der Mensch immer richtig entscheidet. In diesem Fall würde die Vernunft schlechthin gut, das Gute selbst sein. Und sie würde dann den Maßstab der Moralität allein in sich enthalten. Da der Mensch jedoch nicht nur richtig entscheidet und nicht nur gut handelt, muß man zumindest anerkennen, daß die Vernunft nicht gänzlich wirksam, nicht gänzlich praktisch sein kann, daß sie zumindest zum Teil ohnmächtig ist.

Für die Fälle, in denen der Mensch gegen die Vernunft entscheidet, müßte man bei der traditionellen Dreiteilung der Seele, die ich referiert habe, dem mittleren

Seelenteil die Verantwortung zuschieben. Doch das führt auch zu Schwierigkeiten. Zorn und Begierde beruhen zunächst nur auf Naturanlagen. Sie sind eindeutig, was sie sind. Ihnen und so auch dem gesamten mittleren Seelenteil eignet von sich aus nicht die Zweideutigkeit, die Fähigkeit, sich für das eine oder für das andere von zwei entgegengesetzten Möglichkeiten zu entscheiden - eine Fähigkeit, die man unbedingt als Bedingung von Moralität annehmen muß.

Wenn also weder der Vernunft selbst, noch dem Willen (selbst ein natürlicher Seelenteil) noch erst recht dem Vegetativen die zur Moralität notwendige Zweideutigkeit (*ad opposita*) zukommt, wem denn sonst?

In der klassischen Theorie war diese Frage nicht leicht zu beantworten. Demgegenüber lautete die Antwort, die die seitdem entwickelte, vorwiegend doch christliche Tradition darauf gab, schlicht und einfach: Die zur Moralität als deren notwendige Bedingung gehörende Zweideutigkeit (*ad opposita*) kommt dem Willen zu.

Für die klassische Theorie war der Wille noch keine selbständige Instanz. Für sie bedeutete Wille soviel wie Antrieb (Streben, *appetitus*, *orexis*), der sich der Vernunft unterwirft, also so etwas wie gemäßigte oder gebändigte, vernünftig gewordene Begierde oder Affekt. Aber die Frage war, wer diese Bändigung vornimmt. Und wenn darauf die Antwort lautete: die Vernunft, dann ergab sich wieder die Frage, wer für die Nichtbändigung verantwortlich ist. Lautete aber die Antwort auf diese weitere Frage: der Antrieb selbst, der seiner Natur freien Lauf gibt, dann war man noch keinen Schritt weitergekommen. Denn die Natur ist von sich aus eindeutig. Der Antrieb selbst kann sich keinerlei Zurückhaltung auferlegen - ebensowenig wie die Vernunft gegen sich selbst vorgehen kann.

Was ist dann die Instanz, die so etwas vermag? Wer kann gegen sich selbst, gleichsam entgegen seinen eigenen Interessen, vorgehen? Das tut wohl der Mensch. Aber was heißt hier "der Mensch"?

Es gibt zwei Antworten auf diese Frage. Die eine ist wiederum die klassische, die andere - so könnte man mit einiger Verallgemeinerung sagen - die christliche Antwort.

Die "christliche" Auffassung gründet auf dem Vorrang des Willens. Der Wille ist danach (spätestens seit Augustinus) das einzige Vermögen, das sich selbst ganz in der Hand hat, von seiner eigenen Natur nicht restlos bestimmt ist und so sich gegen sich selbst wenden kann. Diese Auffassung setzt voraus, daß die antriebsmäßige Seite des Menschen, seine Natur, nicht auf die Sinnlichkeit (Begierde und Mut) beschränkt bleibt; daß sie sich vielmehr auf die Vernunft erstreckt; kurz, daß es auch ein vernünftiges oder vernunftmäßiges Strebevermögen gibt, das allerdings selber nicht die Vernunft selbst ist; denn sonst könnten wir wieder nicht die vernunftwidrigen Entscheidungen der Menschen erklären, dürfen diese doch nicht auf die Vernunft zurückgehen.

Nach dieser nichtklassischen, "christlichen" Auffassung muß man letztlich dahin kommen, zu sagen, daß die Vernunft ein natürliches Vermögen ist, das eindeutig auf eines ausgerichtet ist (*determinata ad unum*), und daß die Unbestimmtheit des Menschen, seine *determinatio ad opposita*, die ja notwendige Voraussetzung für die Moralität ist, einzig und allein dem Willen zukommt. Sofern aber der Wille zur Antriebsseite und damit zur Natur des Menschen gehört, stehen wir hier gewissermaßen vor einer Umkehrung der Sachlage. Die Natur - in der Gestalt des Willens - ist offen für Entgegengesetzte, und die Vernunft ist nur bestimmt auf eines. Nur wenn

die Vernunft als Natur angesehen wird und der Wille als Vernunft (ratio) ist die frühere Lage (*natura ad unum, ratio ad opposita*) wiederhergestellt. Freilich stellt diese Sicht der Dinge selber eine (nur andere) Umkehrung gegenüber der Ausgangslage dar. Als einziges ambivalentes Vermögen, als einzige ratio, erscheint jetzt der Wille als die Fähigkeit zum Guten und zum Schlechten. Die Moralität, sofern sie eine solche Fähigkeit voraussetzt, wird auf diese Weise befriedigend erklärt.

Die klassische Auffassung weicht von dieser "christlichen" Auffassung ab. Insbesondere braucht sie nicht die Vernunft zur Natur und den Willen zur einzigen Vernunft zu machen. Demgegenüber kommt die Fähigkeit zu Entgegengesetztem nach der klassischen Auffassung weder dem Willen allein noch der Vernunft allein zu, sondern einer Instanz, die Aristoteles *Prohairesis* (sich etwas fest vornehmen) nennt und die sich aus beidem, Streben und Vernunft, zusammensetzt. Von dieser Instanz sagt Aristoteles sogar, sie sei der Mensch. Ich kann jetzt nicht zeigen, wie sie nach ihm funktioniert. Stattdessen gehe ich zu der Hauptfrage nach dem Maßstab der Moralität über.

Diesbezüglich möchte ich die These vertreten, daß der Maßstab sowohl in der Natur wie in der Vernunft besteht. Diese These braucht nicht mit der klassischen Auffassung über die *Prohairesis* als Indifferenzinstanz oder Bedingung der Möglichkeit der Moralität zusammenfallen. Doch die strukturellen Ähnlichkeiten damit sind nicht zu verkennen.

Die Frage nach dem Maßstab der Moralität hängt mit der Frage danach, ob die Vernunft von sich aus praktisch oder wirksam ist bzw. ob sie nicht vielmehr ohnmächtig ist, eng zusammen. Diesbezüglich gibt es wiederum drei Auffassungen: 1. die Vernunft steht nur in dem Dienst der Leidenschaften. Sie ist überhaupt nicht wirksam; 2. sie ist autonom und hinreichend für die Praxis, sogar für die moralisch gute Praxis; 3. sie ist nicht hinreichend für die Praxis, nicht für sich allein praktisch. Diese dritte Auffassung weist wieder große Ähnlichkeit mit der klassischen Auffassung über die Verbindung von Vernunft und Streben als Bedingung der Möglichkeit von Moralität auf. Nur, daß dabei das Streben nicht auf die Sinnlichkeit beschränkt zu bleiben braucht. Die klare Ausweitung des Strebens auf den Vernunftbereich, wenn auch nicht auf die Vernunft selbst, ist ein ebenso klarer Fortschritt, den das Christentum oder doch dasjenige, das wir die christliche Auffassung genannt haben, gebracht hat.

Auf dem Hintergrund dieser Alternativen wollen wir die Hauptthese prüfen: der Maßstab der Moral liege sowohl in der Natur wie in der Vernunft.

Zunächst in der Vernunft. Die Natur für sich betrachtet ist tatsächlich nur zu einem bestimmt, eindeutig. Ihr fehlt die Zweideutigkeit, die Möglichkeit der Abweichung von einer Norm, welche ja zur Moral unentbehrlich ist. Dies gilt auch und um so mehr für den Fall, daß der letzte Maßstab am Ende der Natur zukommen sollte, was vor der Hand ohnehin sehr wahrscheinlich ist. Denn jeder Maßstab, jede Regel, jede Norm muß sich am Ende doch durch Eindeutigkeit auszeichnen. Und dafür ist das Natürliche, falls es sich ausmachen läßt, der geeignetste Kandidat. Aber gerade deshalb kann das Eindeutige als das Natürliche für sich allein genommen nicht selbst moralischen Charakter haben, was immer die Möglichkeit der Abweichung von der Norm voraussetzt und, wenn die Abweichung unterbleibt, so etwas wie Lob nach sich zieht.

Hier ist der Ort, die natürlichen Tendenzen der Menschen wieder ins Spiel zu bringen. Tendenz zur Selbsterhaltung, zur Fortpflanzung, zum Wissen - alle drei mit ihren eigentümlichen Verzweigungen: sexuellem Trieb, Trieb zur Aufzucht der Nachkommenschaft und zur Familie, Wahrheitsdrang usw. Alle diese Tendenzen sind im Prinzip eindeutig eingerichtet, sie sind instinkt- und triebhaft. Aber es ist unmittelbar ersichtlich, daß sie leicht miteinander in Kollision geraten. Auch wenn jede von ihnen an sich gut wäre (wofür ja vieles spricht), das heißt auch, wenn abstrakt genommen jede natürliche Tendenz so etwas wie die Verpflichtung mit sich brächte, sie zu befriedigen - die gleichzeitige Befolgung aller oder auch nur einiger von ihnen wird in den wenigsten Fällen möglich sein. Eine Auswahl und die Aufstellung einer mehr oder weniger festen Rangordnung kann nicht unterbleiben. Dies ist aber eindeutig die Aufgabe der Vernunft. Schon allein aus diesem Grunde kann man der Vernunft nicht den Charakter eines Maßstabs aberkennen.

Durch diese ihre auswählende und ordnende Leistung schafft die Vernunft die minimale Bedingung für Moralität, nämlich die Eröffnung von Alternativen. Erst im Durchgang durch die Vernunft mit ihrer eigentümlichen Zweideutigkeit (*ad opposita*) erlangen die natürlichen Tendenzen so ihre moralische Qualität. Und sie erlangen sie dadurch, daß sie auf einmal nicht mehr in jedem Fall eindeutig zu befolgen sind. Meist müssen einige zurückgestellt oder zumindest modifiziert, eingeschränkt werden zugunsten von anderen. Das ist sozusagen die Geburtsstunde von so etwas wie einem Sollen, einer Verpflichtung oder einem Gesetz im eigentlichen Sinne. Daß ein natürlicher Gegenstand - denken wir an einen Körper und sein Fallen - ein Gesetz befolgt, bedeutet nur, daß er sich unter normalen Umständen so verhält, wie er sich verhält. Nur unter unnormalen und d.h. unnatürlichen Umständen weicht er davon ab. Aber dann besteht jedenfalls für ihn in diesem Augenblick das Gesetz nicht länger. Es setzt aus.

Mit einem moralischen Gesetz steht es anders. Wenn es ein echtes Gesetz ist, wenn es wirklich besteht, besteht es weiter unabhängig davon, ob es befolgt wird oder nicht. Darin liegt gerade sein Verpflichtungs- oder Sollenscharakter, sein Charakter als eigentliches Gesetz. Das Faktum der Befolgung oder Nichtbefolgung spielt dabei keine Rolle. Kurz: Naturgesetze können nicht durchbrochen werden. Sogar in ihrer Notwendigkeit sind sie eindeutig. Eigentliche Gesetze, vorab Moralgesetze, sind demgegenüber durch die Möglichkeit, gebrochen zu werden, definiert. Und diese Möglichkeit ist durch die Vernunft gegeben. Nur ein mit Vernunft begabtes Wesen kann sich dem notwendigen Lauf der Natur widersetzen und dadurch eventuell schuldhaft werden.

Das deutet darauf hin, daß die Natur tatsächlich letzter Maßstab sein könnte, daß sie - falls sie halbwegs eindeutig (!) zu ermitteln wäre - letztlich das Kriterium für die Moralität enthält. Aber das bedeutet auch, daß der Maßstab zunächst in der Vernunft liegt. Sie ist es, die im bzw. für den gegebenen Fall sagt, welche Tendenzen (und evtl. auch wie) hintanzustellen seien.

Zugleich bedeutet dies alles, daß die Vernunft zumindest nicht gänzlich ohnmächtig ist. Sie läßt sich nicht bloß durch die natürlichen Antriebe bestimmen. Sie ordnet sie und bestimmt sie insofern auch. Und zwar nicht nur in dem Sinne, daß sie angibt, welche Tendenzen nach Lage der Dinge praktisch sich durchsetzen werden. Dafür wäre Vernunft nicht nötig. Dazu reichte schon die Mechanik der Antriebe mit ihren Kräfteparallelogrammen. Vielmehr gibt die Vernunft auch an, welche unter

den konkurrierenden Wünschen sich durchzusetzen haben. Denn nicht immer plädiert sie für den stärksten von allen, welcher sich ohnehin selber bereits zu helfen weiß. Vielfach plädiert sie vielmehr oft für schwächere Wünsche und zuweilen sogar für den schwächsten, etwa wenn unmittelbare Gefahr für die Selbsterhaltung - den stärksten Trieb - gegeben ist (Suizid oder heroischer Tod). Wichtig ist dabei, daß man die entsprechende Güterabwägung im voraus nicht berechnen kann, was das Ergebnis sein wird. Das bedeutet wiederum, daß die Vernunft nicht gänzlich praktisch ist. Sonst würde sie sich immer durchsetzen, was gewiß nicht immer der Fall ist. Um sich durchzusetzen, braucht sie oft einen Verbündeten von seiten des Antriebes, sei dieser nun sinnlicher Art oder selber nach Art der Vernunft, nämlich der Wille selbst.

Das alles spricht für die Richtigkeit der mittleren Position, die sich weder (wie bei Kant) ganz auf die Vernunft noch (wie bei Hume) ganz auf die Leidenschaften verläßt. Bei dem zweiten dieser Extreme spielt die Vernunft lediglich eine instrumentelle Rolle. Sie stellt sich nicht bloß in den Dienst der Leidenschaften überhaupt und entscheidet (überflüssigerweise) zwischen ihnen, als würden diese nicht schon durch ihre Kräfte- und Stärkeverhältnisse selber schon dafür sorgen. Die Vernunft stellt sich danach vielmehr in den Dienst des jeweils stärkeren Antriebs, indem sie für ihn die Mittel, die sich nicht nur in der Beseitigung konkurrierender Antriebe erschöpfen, bereitstellt, ihm den Weg bereitet.

Aber wir haben bereits gesehen, inwiefern die Vernunft nicht nur diese untergeordnete Rolle der Mittelbeschaffung spielt, sondern vielfach auch allererst - dann aber eben unter moralischen Vorzeichen - bestimmt, welchem Antrieb unabhängig von seinem relativen Stärkegrad der Ausschlag gebührt, und wäre es auch der schwächste. Im Idealfall - wenn also die Einsicht nicht durch kurzfristige Leidenschaften oder langfristige Interessen getrübt ist - ist die Vernunft da unbestechlich, auch wenn die tatsächliche Durchsetzung nicht mehr in ihrer Macht stehen sollte. Es ist schon sehr viel, wenn sie, mag sie nicht über die nötigen Helfer verfügen, gleichsam den Befehl gibt. Denn was in einer rein technischen Angelegenheit ihr den Vorwurf der Unverantwortlichkeit oder des Leichtsinns eintragen würde - jeder berechne, ob seine Mittel zum Turmbau reichen - kann in moralischer Hinsicht geboten sein, hier also geboten sein, zum mindesten den Befehl zu erteilen, zu dem bei der moralischen Abwägung aller relevanten Faktoren die Einsicht geführt hat - mögen die Kräfte dann nicht reichen. Das Nichtvorhandensein der antriebsmäßigen Reserven kann selber moralisch verantwortbar sein. Und in diesem Fall würde das Festhalten an der gewonnenen Einsicht durch Befehlerteilung wenigstens die Funktion der Erinnerung und Bekräftigung dieses moralischen Defizits erfüllen.

Unabhängig nun von der offen gelassenen Frage der Effizienz oder Durchsetzbarkeit der moralischen Forderung, kommt nach allem, was bisher gesagt wurde, der Vernunft die Rolle des Maßstabs zu. Aber damit ist nicht das letzte Wort gesagt. Die Vernunft braucht zwar nicht immer rein instrumental zu sein, nur dienende Funktion zu übernehmen. Schon die Aufgabe der Güterabwägung geht, wie wir gesehen haben, über solche Funktionen hinaus. Schon da erweist sich die Vernunft, wenn auch nicht als unbedingt praktisch, als bestimmend, zumindest doch als ordnungsstiftend. Aber die Vernunft ist nicht gänzlich unbestechlich. Was sie einsieht, sieht sie gewiß ein, und was sie nicht einsieht, nicht. Aber das schließt nicht aus, daß, was sie einsieht, nicht das ist, was es da einzusehen gilt, daß ihre Einsicht eventuell nicht rich-

tig ist. Niemand hat einen anderen Eindruck als den, den er hat. Aber es gibt Unterschiede in der Relevanz der Eindrücke. So auch mit Einsichten. In einer gegebenen Konstellation, von der man bei seiner Abwägung ausgeht, kann man zur richtigen Entscheidung kommen ("das ist zu tun"). Aber es ist nicht gesagt, daß die Konstellation diejenige ist, von der dabei auszugehen ist. Relevante Faktoren können, aus welchen offenen oder verborgenen Motiven auch immer, im Prinzip jederzeit unterdrückt werden.

Es stimmt nicht, daß im Unterschied zum Willen die Vernunft sich nicht gegen ihre Einsicht quer stellen könne, wenn damit gemeint ist, sie könne sich nicht gegen sich selbst und gegen ihre Sache quer stellen. Der Wille allein kann zwar gegen die Einsicht der Vernunft entscheiden, aber die Vernunft kann insofern eine "falsche Einsicht" haben, als es hier und da gerade um diese Einsicht nicht geht, als sie sich etwa mit dieser zufrieden gibt, anstatt nach einer anderen, auf die es eher ankommt, zu suchen.

Offen oder versteckt kann die Vernunft auch da, wo sie bestimmend ist, sogar da, wo - indem sie dem schwächsten Antrieb zum Siege verhilft - eindeutig sich nicht von den Leidenschaften bestimmen läßt, in einer anderen Hinsicht wieder durch sachfremde Motive bestimmt sein. Gibt es aber eine Grenze, jenseits derer die Suche nach weiteren relevanten Faktoren zu unterbleiben hat? Wenn nicht, dann gäbe es letztlich keinen Maßstab, jeder wäre relativ, und zwar relativ auf bestimmte Motive, Interessen oder Antriebe, die, mehr oder weniger versteckt, vielmehr selber maßgeblich blieben.

Damit ist zweierlei gesagt: erstens, daß die Vernunft nicht letzter Maßstab sein kann. Die Vernunft sieht jeweils nur, was sie sieht, auch da, wo dies nur Schein ist. Die Unterscheidung zwischen Schein und Wirklichkeit wäre eine vergebliche Aufgabe, wenn die Vernunft letzter Maßstab (der Wahrheit) wäre, d.h. wenn die Vernunft letztlich die Aufgabe hätte, selber zu bestimmen, was ist, anstatt sich vielmehr von dem bestimmen zu lassen, was wirklich ist. Die Unterscheidung zwischen Schein und Wirklichkeit muß mit anderen Worten letztlich in der Wirklichkeit und nicht in der Vernunft selbst liegen. Aber das ist nur der Fall, wenn die Vernunft fähig ist, die Wirklichkeit so aufzunehmen, wie sie ist. Und das ist wiederum nur dann möglich, wenn sie selber keine Wirklichkeit ist, nicht ein Stück Natur, nichts mit dem vergleichbar, was sie erkennen kann. Gerade dies ist, was sie befähigt, die Natur zu erkennen, daß sie nämlich nicht selber Natur ist.

Worauf es bei all dem ankommt, ist, daß "die Sache" selbst, das, "worauf es ankommt", nicht die Vernunft sein kann. Und das gilt auch in moralischer Hinsicht. Der letzte Maßstab kann nur die Wirklichkeit, die Natur selbst sein. Sonst dreht man sich im Kreise der Reflexion oder - was auf dasselbe hinausläuft - der Horizonterweiterung, und man kommt zu keinem Ende bzw. bereits zu keinem Anfang. Es stimmt schon, daß gerade in moralischer Hinsicht andere uns besser als wir uns selbst beurteilen können. Aber auch die anderen brauchen ebenso wie wir da ein Kriterium. Ursprünglichkeit oder Unmittelbarkeit ist auch hier letztlich - wie bei der Erkenntnis - unerläßlich. Nur ist die in moralischer Hinsicht letztlich geforderte Unmittelbarkeit, ohne die der letzte Maßstab, und das heißt jeder Maßstab fehlt, eine solche negativer Natur. Die Grenzen, über die man die Suche der Vernunft nach moralischem Halt nicht hinausstreifen kann, sind negative Grenzen. Wir sind immer schon in der Natur - insofern wir nämlich Natur sind. Und wir wissen immer schon,

was Natur ist - insofern wir nämlich Vernunft sind, intellektiv erkennende Wesen. Aber daß wir die Natur immer schon erkennen, daß wir sie erkannt haben, heißt nicht, daß wir sie ausgeschöpft hätten, daß wir schon wüßten, was sie positiv ist. Es heißt nur, daß wir wissen, was sie nicht ist. Nicht freilich in dem bloß quantitativen Sinne, daß wir etwa wüßten, wie weit sich das Universum erstreckt oder wie lange es schon existiert oder dergleichen. Das alles gehört zu den Positivitäten, um die wir meist gerade nicht wissen.

Daß wir die Natur immer schon erkannt haben, heißt also nur, daß wir, und zwar ohne Aussicht auf Besserung, mit Gewißheit nur wissen, nur wissen können, was sie nicht ist; nicht so sehr, wo sie aufhört, wie vielmehr, daß sie aufhört, daß sie Grenzen hat, daß sie nicht ins Unbegrenzte ausgedehnt oder strapaziert werden kann, so daß sie noch immer Natur bliebe. Die Bestimmung der Grenzen mag eine unendliche Aufgabe, eine Aufgabe der Vernunft sein (sie ist auch eine solche): daß die Natur Grenzen hat, ist sicher. Das ist - Natur.

Nun gibt es in moralischer Hinsicht eindeutig so etwas wie Grenzen und negative Grenzen. Es sind die Verbote: Du sollst nicht töten etc. Es gibt in selber Hinsicht - wenn auch nicht so eindeutig - sogar absolute Grenzen, absolute Verbote: Unter keinen Umständen darfst du das und das (so und so) töten. Was diese Verbote im einzelnen sind, wie sie aussehen, ist nicht leicht zu sagen. Aber wenn es sie nicht gäbe, würde es keine unbedingt gültige Moral geben - weil es dann auch keine Natur geben würde.

Möglich, daß wir niemals herausbekommen werden, wo die Verbote eigentlich liegen: In dem Augenblick, in dem wir die Suche danach oder auch nur das Bewußtsein davon aufgäben, würden wir nicht nur den Unterschied zwischen Sein und Nichtsein, so und anders aus dem Auge verlieren, sondern auch zwischen richtig und schlecht, gut und böse.

Es ist die Vernunft, die alle Unterschiede und Grenzziehungen verwischen kann. Es ist die Vernunft, die irren kann. Aber sie kann es nicht als solche, sondern nur sofern sie gleichsam Gebrauch von sich selbst macht, sofern sie im Bestreben, die Wahrheit, in der sie sich immer schon befindet, zu vertiefen, urteilend fortschreitet. Die Natur selbst, die Wirklichkeit, ob materiell oder immateriell, kann das nicht. Sie ist jeweils nur, was sie jeweils ist.

Das ist nur ein anderer Aspekt des Umstands, daß die Natur von sich aus unfähig ist, von ihrer eigenen Gesetzlichkeit, von ihrem Sein, abzuweichen, weshalb die Naturgesetze keine Gesetze im eigentlichen Sinne sind. Wohingegen die Vernunft grundsätzlich ambivalent ist. In ihr liegt der Grund dafür, daß der Mensch sich selbst, seiner eigenen Gesetzlichkeit, seinem Sein untreu werden kann, daß er sich verraten und aufgeben kann, daß er eine vorgegebene Ordnung, die wir möglicherweise nicht kennen, von der wir aber wissen, daß sie da ist, verkehren kann.

Was sind nun diese äußersten, rein negativen Grenzen, ohne die es auf jeden Fall keine Natur gäbe, ohne deren Beachtung folglich wir ihr und uns selbst, unserer eigenen Natur zuwiderhandeln würden?

An Orientierungspunkten fehlt es uns nicht. Daß es Lebloses und Lebendes und Denkendes gibt, kann man nicht leicht bezweifeln. Selbstverständlich läßt sich alles letztlich bezweifeln. Aber das liegt nicht an der Wirklichkeit selbst, an der Natur, sondern an der Vernunft, die sich im Gebrauch von allem und von sich selbst selbständigen kann. Daß man alles bezweifeln kann, ist keine Auszeichnung, kein

unbedingt positives, sozusagen kein gutes Zeichen. Es ist selbst ein zweifelhaftes Zeichen. Wenn die Vernunft (als Natur!) irrumsunfähig wäre, wie manche anzunehmen scheinen (Duns Scotus), würde sie nicht alles, ja nichts, bezweifeln.

Man kann also vernünftigerweise - dann nämlich, wenn die Vernunft nicht gegen sich selbst verstößt (Leugnung des Nichtwiderspruchsatzes) - an einigem nicht zweifeln. Sonst hört das Denken auf, alles wird zu allem, alles wird sinnlos. Und darunter fällt, daß wir existieren, leben und denken können. Aus unserem Sein, Leben und Denken ergeben sich Antriebe, natürliche Tendenzen wie die der Selbsterhaltung, der Fortpflanzung und des Dranges zu wissen, mehr zu wissen. Das gibt einen Hinweis darauf, wo die Suche nach den unerläßlichen unüberschreitbaren Grenzen, nach den unbedingten Verboten anzusetzen ist. Tötung, gewisse Formen der Sexualbetätigung sowie der Unwahrheit haben nicht von ungefähr seit jeher die Zonen abgesteckt, wo solche Verbote gesucht und ausgesprochen wurden. Da, in diesen Zonen, ist die Eindeutigkeit zu suchen, die durch eine ausschließliche Orientierung an der Vernunft mit ihren Ambivalenzen verlorengegangen war. Doch die Orientierung an der Vernunft ist als solche wiederum unabdingbar. Denn die Vernunft braucht von sich aus nicht gänzlich ohnmächtig zu sein. Sie braucht nicht immer nur den Instinkten untergeordnet zu sein, nicht einmal dem jeweils stärkeren, nicht einmal ihrem eigenen Instinkt nach mehr Wissen. Sie besitzt und vermittelt die Fähigkeit, die natürlich gegebenen Gefüge zu verrücken, eine Fähigkeit, die moralisch neutral und nicht schlecht ist. Diese Fähigkeit ist sogar selber eine Bedingung der Möglichkeit nicht nur von Moralität (was immer die Möglichkeit von Immoralität einschließt), sondern auch schon von Erkenntnis. Sie ist ein Zeichen der Nichtnaturalität, der Naturlosigkeit der Vernunft.

Die Fähigkeit, das natürlich Gegebene zu verrücken, fängt erst da an, schlecht zu sein, ja Zeichen des Bösen zu sein, wo die Existenz von Grenzen überhaupt, und das heißt von unverrückbaren Grenzen, geleugnet wird. Denn das schließt die Bereitschaft ein, Sein, Fortbestehen und selbst Vernunft, Sinn, aufzuheben. Erst solche Verrückungen sind ohne Zweifel verwerflich, gehen gegen die der Vernunft gegebene und nicht von der Vernunft eingesetzte natürliche Ordnung. Zur Disposition werden dann nicht nur gedachte Formen gestellt, ohne die das Denken nicht starten kann, sondern auch das Denken als Sein der Vernunft selbst und die übrigen Seinsweisen der einzelnen Reiche oder Bereiche der Natur. Überall handelt es sich dabei um eine Art Aufhebung, Zurückdrehung oder Rückgängigmachung, um eine prinzipielle Negation, die den Vorzug, den Primat des Positiven nicht anerkennt und damit auch den Unterschied, die Grenze zwischen Positivem und Negativem, Diesem und Jenem, so und anders, richtig und unrichtig, gut und böse durchstreicht. Diese Aufhebung führt zu und ist zugleich Folge von einer Gestalt, die man unter dem Titel Holismus kennt. Deren Grundformeln lauten etwa - ob zeitlich oder nicht zeitlich gemeint: Alles ist Alles, Eines wird Alles. Gegen sie müßte Aristoteles das Nichtwiderspruchsprinzip aufbieten. Dessen praktische Seite lautet: Nicht alles ist erlaubt - nicht einmal nur "im Prinzip". Nur hier treffen Natur und Vernunft unzweifelhaft zusammen. Sonst ist wiederum schließlich alles nur Natur, wie im Evolutionismus (zu unterscheiden von der Lehre von der Evolution).

Literatur

"Dokumentation des Latein-Amerika-Kongresses" vom 27. 9. - 3. 10. 1987 an der Universität Münster, in: H.-U. Erichsen (Hg.), *Lateinamerika und Europa im Dialog*, Berlin 1989, S. 323-328.

Höffner, J.:

Kolonisation und Evangelium (2. Aufl. von *Christentum und Menschenwürde*), Trier 1959.

Höffner, J.:

Statik und Dynamik in der scholastischen Wirtschaftswissenschaft (Arbeitsgem. f. Forsch. d. Landes NRW, H. 38), Köln/Opladen 1955.

Inciarte, F.:

"Natura ad unum - ratio ad opposita. Zur Transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus", in: P. Beckmann/L. Honnefelder/G. Schrimpf/G. Wieland (Hg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987.

Skinner, Q.:

The Foundations of Modern Political Thought, Vol. 1.2, Cambridge 1978.

Tuck, R.:

Natural Rights Theories. Their Origin and Development, Cambridge 1979.

Weber, W.:

Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus. Höhepunkt und Abschluß der scholastischen Wirtschaftsbetrachtung durch Ludwig Molina (1535-1600), [Schriften des Instituts f. Christl. Sozialwiss. d. Westf. Wilhelms-Universität Münster 1959].

Weber, W.:

Geld und Zins in der spanischen Spätscholastik, Münster 1962.

RECHT DER NATUR ODER RECHT DER VERNUNFT?

Der Titel meiner Diskussionsbemerkung formuliert eine Alternative, die der Sache nach wohl gar keine ist. Sachlich geht es sowohl im Anspruch des Naturrechts wie in der Position des Vernunftrechts um ein Maß, an dem die positiven Rechtsgesetze gemessen werden können. Wenn in diesem Zusammenhang von einer Alternative die Rede ist, dann zielt sie üblicherweise auf "Naturrecht oder positives Recht" - wobei "Naturrecht" und "Vernunftrecht" in der Regel synonym gebraucht werden. Gleichwohl schiebe ich diese vorherrschende, die Gemüter in Jurisprudenz und Philosophie immer wieder erregende Alternative einfach beiseite. Dies, so glaube ich, kann ich schon allein deshalb ohne große Umstände tun, weil es sich hier um gar keine ernsthafte Alternative handelt. Es gibt einfach keinen Sinn, so zu tun, als gebe es nur das eine oder nur das andere. Naturrecht gilt nur im Blick auf positives Recht, und positives Recht ist Recht nur, sofern es auf ein Naturrecht bezogen werden kann.

Offenkundig ist dies für das Natur- bzw. Vernunftrecht. Wer wollte im Ernst behaupten, es gebe nur das Recht aus Natur bzw. aus Vernunft? Die Frage nach diesem Recht aus Natur bzw. aus Vernunft taucht ja nur auf, weil es positive Gesetze gibt, und nur sofern wir den Geltungsanspruch eines bestimmten positiven Rechts in Frage stellen, kommen wir auf den Gedanken eines Natur- bzw. Vernunftrechts. Das positive Recht gibt es also immer schon, ehe überhaupt der Gedanke eines Naturrechts entsteht.

Es gäbe aber auch keinen Sinn, allein auf der anderen Seite der Alternative zu bestehen: Schon die Behauptung, es gebe nur positive Gesetze ist sinnlos, es sei denn, man verstünde sie in einem kruden physikalischen Sinn, der allerdings den Begriff des Rechts als solchen ad absurdum führt. Denn physikalisch gesehen gibt es zwar bedrucktes Papier, aber keine Gesetze. Man könnte gewiß Männer und Frauen in schwarzen Roben ausmachen, aber schon nicht mehr verstehen, was ein Richter oder ein Anwalt ist.

Diese Wendung ins Absurde macht zugleich deutlich, daß wir bereits den Begriff eines positiven Rechts nicht ohne einen allgemeinen Begriff des Rechts fassen können. Allein in die Beschreibung der Aufgabe einer gesetzgebenden Körperschaft oder der Rolle der Polizei geht ein Begriff des Rechtes ein, der ohne ein Moment der Allgemeingültigkeit gänzlich unverständlich bliebe.

Nun könnte man unter dem Anspruch eines puristischen Methodenideals versuchen, diese Allgemeingültigkeit nur im strikten Bezug auf die dem Gesetz, der Maßnahme oder dem Amt unterliegenden Fälle zu beschreiben. Recht wäre dann beispielsweise das - und nur das -, was bei Verträgen oder bei Straftaten konkret zur Anwendung kommt.

Ich bin nicht sicher, ob es auf diese Weise überhaupt gelingen kann, eine auch nur annähernd vollständige Beschreibung des positiven Rechts zu erhalten. Sicher aber bin ich, daß unser alltäglicher Begriff des Rechts mit einer solchen Beschreibung nicht zur Deckung kommt. Der üblicherweise mit dem Rechtsbegriff verbundene Sinn impliziert mehr als bloß eine Regel für bestimmte vorkommende Fälle; er ist zumindest mit der Vorstellung einer Verfahrensgerechtigkeit verbunden und verweist in der Regel auf ein mögliches Optimum des Umfangs, der Anwendung und - der Rechtfertigung. Es gibt kein Recht ohne einen zumindest impliziten Geltungsgrund, und somit gibt es kein positives Recht ohne eine Idee von dem, was Recht ist. Folglich gibt es auch niemals bloß das positive Recht; die Vorstellung von einem Grund und Maß des Rechts gehört notwendig zum Begriff des Rechts hinzu. Also liegt in der Alternative von Naturrecht und positivem Recht ein Mißverständnis beider Seiten. Der Zweifel, ob es einen Grund und ein Maß des Rechtes gibt, ist demnach abwegig; sinnvoll und immer wieder wichtig ist dagegen die Frage, worin denn eigentlich das Prinzip des Rechts besteht.

Damit aber kommen wir der im Titel meiner Bemerkung formulierten Alternative näher: Liegt das Prinzip des Rechts in der Natur oder in der Vernunft? Wie ich diese Frage beantworte, läßt sich bereits der Formulierung entnehmen, in der ich nicht von "Naturrecht" und "Vernunftrecht", sondern von "Recht der Natur" und "Recht der Vernunft" spreche. Diese unscheinbare sprachliche Korrektur läuft auf einen durchsichtigen Sophismus hinaus, den ich aus Zeitmangel nutze, um meine These griffiger zu machen: In der von mir gewählten Formulierung sieht man nämlich sofort, daß nur die eine Seite einen Sinn ergibt, die andere dagegen nichtssagend ist: Die Natur hat keine Rechte und macht auch keine Rechte geltend, die Vernunft - und das heißt ja nichts anderes als: die menschliche Vernunft - aber sehr wohl. Maß und Grund des Rechts - das ist meine These - liegen allein in der menschlichen Vernunft und allenfalls insofern auch in der Natur.

Von Recht oder Unrecht kann im strengen Sinn nur gesprochen werden, wo ausdrücklich gemachte Bestimmungen vorliegen; in der Regel sind diese Bestimmungen mit dem Bewußtsein von Handlungsalternativen verbunden. Lassen wir offen, ob es tatsächlich reale Alternativen sind, die zum Bewußtsein der Bestimmtheit gehören, so kann doch kein Zweifel darin bestehen, daß Rechte nur dort in Anspruch genommen werden können, wo gehandelt werden kann. Handlungen im terminologischen Sinn sind aber nur dort gegeben, wo ein Ursache-Wirkungs-Verhältnis als Motiv angeeignet und nach dem Schema von Grund und Folge gerechtfertigt werden kann.

Handlungen kommen daher nur beim Menschen vor - entweder bei natürlichen Personen oder bei gesellschaftlichen Organisationen. Also kommen nur sie als Träger von Rechten in Frage. Rechte nicht-menschlicher Subjekte gibt es allenfalls im übertragenen Sinn. Kulturerzeugnisse wie etwa Denkmäler oder Naturgegenstände wie zum Beispiel ein seltener Baum oder ein schmerzempfindliches Tier können vom Menschen allerdings unter rechtlichen Schutz gestellt werden. Man kann dann sagen, daß sie "Rechte" haben, die ihnen aber nur zukommen, sofern der Mensch ihnen diese Rechte, nach Analogie seines Selbstverständnisses, verleiht und als deren selbsternannter Anwalt fungiert. Für sich gesehen aber sind alle Gegenstände der anorganischen und organischen Natur rechtlos. Das Recht kommt überhaupt nur durch den handelnden Menschen in die Welt, und dies auch nur insofern der Mensch

willentlich Anspruch auf Sicherung seiner Handlungssphäre erhebt. Tut er dies mit der Vorgabe, sein Handlungsmotiv könne als Bezugsgrund auch von anderen anerkannt und äußerlich verbindlich gemacht werden, so erhebt er Anspruch auf ein Recht.

Hinter diesem Anspruch steht die - zumindest vorgebliche - Überzeugung eines rationalen Willens. Das ist ein Wille, der nicht mehr und nicht weniger beansprucht, als daß sein Motiv auch von anderen als einsichtiger Handlungsgrund angesehen werden kann. Hinter einem rechterzeugenden Willen steht also nicht mehr und nicht weniger als ein rationaler, von seiner Begründbarkeit überzeugter Wille. Hinter diesem rationalen Willen aber steht nichts anderes als ein auf Vernunft setzendes Handlungssubjekt. Kurz: Rechte entstehen als Ansprüche der sich als vernünftig behauptenden Wesen.

Was aber ist ein "vernünftiges Wesen"? Eigentlich habe ich dazu schon alles gesagt. Da aber in diesem Punkt die größten Unklarheiten bestehen, möchte ich eine Erläuterung einschieben, die naheliegenderweise an Kant anknüpft, dies auch, um die immer wieder aufgebrauchten Mutmaßungen über die Abstraktheit der Vernunft ein wenig einzuschränken.

Ein "vernünftiges Wesen", so wie es Kant, ohne es je zu definieren, konzipiert, ist nicht bloß ein Etwas, das neben vielen Eigenschaften auch Vernunft hat, sondern das wesentlich vernünftig ist. Diese Vernünftigkeit zeigt es in seinem Willen, der sich durch nichts anderes bestimmen läßt, als eben durch seine Vernunft.

Der Wille ist bei Kant das "Princip zu handeln". "Princip" heißt nicht bloß "Regel" oder "Gesetz", sondern kann immer auch als Ausdruck für "Quelle" und "Ursprung" gelesen werden. Folglich ist der Wille das, woraus Handlungen allererst entspringen. Der Wille setzt einen Zweck und schafft damit die Bedingung dafür, daß ein Vorgang überhaupt als Handlung verstanden werden kann.

Wille kann auch bei einem "vernünftigen Wesen" nichts anderes bedeuten als das Vermögen sich Zwecke zu setzen und nach diesen Zwecken zu handeln. Die Vernünftigkeit zeigt sich darin, daß die handlungsleitenden - man sollte genauer sagen: die handlungsstiftenden - Zwecke allgemeinen Charakter haben.

Dabei darf nicht übersehen werden, daß Allgemeinheit in zweierlei Hinsicht gefordert ist: Erstens haben die Zwecke für alle vernünftigen Wesen zu gelten, und zweitens sind sie für alle vergleichbaren Fälle gültig, auf die sich der Wille bezieht.

Dieses zweite Moment macht bewußt, daß auch der vernünftige Wille auf Situationen bezogen bleiben muß, in denen ein Handeln angemessen ist. Die geforderte Allgemeinheit ist damit keineswegs so abstrakt, wie es auf den ersten Blick erscheinen könnte, denn sie ist an auslösende Bedingungen, an "Eräugnisse" "im Context", wie Kant sagt, gebunden. Es ist nicht in jedem Fall möglich oder sinnvoll zu handeln; und wo es möglich oder sinnvoll ist, etwas zu tun, da muß keineswegs immer die gleiche Handlung angemessen sein. Wir gehen im Gegenteil von einer Vielfalt möglicher Handlungslagen aus, die auf höchst unterschiedliche Weise bewältigt werden können. Nur angesichts einer solchen Vielfalt von Handlungsmöglichkeiten empfiehlt es sich, bestimmte Fälle zu klassifizieren und somit durch allgemeine Merkmale zu kennzeichnen.

Das muß auch für vernünftige Wesen gelten. Der Ausdruck verlöre allen Sinn, wenn nicht durchaus verschiedene Situationen zu bewältigen wären, was nur durch adäquate Einschätzung und durch Vorgabe des in diesem Fall allgemein gültigen

Zwecks geschehen kann. Nur in solchen situativ unterschiedenen und allgemein bestimmenden Leistungen zeigt sich, was Vernunft eigentlich ist.

Erst von hier aus wird deutlich, wozu ein vernünftiges Wesen seine Vernunft benötigt: Es muß erkennen können - und zwar sowohl die umgebenden Bedingungen wie auch sich selbst; es braucht Einsicht in den "Context", in dem es sich befindet, und es benötigt Selbsterkenntnis der eigenen Kräfte. Alles dies ist ohne richtig begreifenden Verstand und ohne sinnvoll zuordnende Urteilskraft nicht zu haben. Außerdem braucht es Vernunft, zumindest im Sinn eines "Vermögens zu schließen", denn die faktisch unabgeschlossene Reihe möglicher Ursachen und Wirkungen muß auf eine abschließende Bedingung bezogen werden können, die als Grund einer Handlung angenommen wird. Erst im vernünftigen Schluß auf einen zureichenden Grund gewinnt der Wille sein Motiv.

Es gibt also nur Sinn von einem vernünftigen Wesen zu sprechen, wenn wir ihm außer Vernunft und Willen auch Verstand und Urteilskraft zubilligen, über die es sich auf Situationen bezieht, in denen ein Handeln möglich und sinnvoll ist. Damit liegt es auf der Hand, daß ein solches Wesen ohne Rekurs auf die Sinnlichkeit nicht zureichend gedacht werden kann, eine Sinnlichkeit, die es nicht nur braucht, um sich auf besondere Handlungslagen zu beziehen, sondern auch, um sich selbst zum Handeln zu motivieren.

Im Schlußabschnitt der Dialektik der Praktischen Vernunft hat Kant eindrucksvoll beschrieben, daß man zum wirklichen Handeln nur kommt, sofern man Probleme hat und den Widerstreit divergierender Antriebe und Ansprüche in sich spürt. Nur sofern wir bedürftig sind, unter Selbstansprüchen stehen und dabei lediglich über ein begrenztes Wissen verfügen, kommt die Vernunft ins Spiel, die im unübersehbaren Ursache-Wirkungs-Geflecht der empirischen Welt begriffliche Einheiten ermittelt, die es trotz des Drucks der Verhältnisse erlauben, nach einem in sich abgeschlossenen Sinn zu handeln.

Sich im Bedingten unbedingte Einheiten zu erschließen, ist nach Kants erster "Kritik" die eigentliche Leistung der Vernunft. In der empirischen Welt gibt es keine ersten Ursachen und folglich keine unbedingten Bedingungen. Die Vernunft aber kann begriffliche Ganzheiten fassen, die in sich eine Einheit bilden und damit den zureichenden Grund in sich selbst enthalten. Der totalisierende Vernunftschluß führt auf einen ursprünglichen Anfang, der dann als Grund über die logische Verknüpfung einen Sinnzusammenhang herstellt.

Dieser vernünftige Sinnzusammenhang muß nicht immer gleich die gesamte Natur umspannen, muß keineswegs gleich auf die Totalität des Weltzusammenhangs gerichtet sein; er ist bereits dort gegeben, wo ich, nach Kants Beispiel, von einem Stuhl aufstehe. Das mag ich tun, weil ich Hunger habe, weil mir die Füße eingeschlafen sind oder weil ich nun mit meinem Vortrag an der Reihe bin: Stets ist es ein begrifflich faßbarer Sinn, ein Handlungszweck, der, die physischen Möglichkeiten vorausgesetzt, den zureichenden Grund meines Handelns abgibt. Erst die Vernunft erschließt einen einsichtigen Zusammenhang, in dem ein Wesen "selbstbestimmt", also aus es selbst überzeugenden Gründen handeln kann.

Ein Wesen aber, das den Grund zu seiner Handlung allein aus einem Begriff gewinnt, den es sich selbst von diesem Vorgang macht, ein Wesen, das unbeschadet aller sonstigen Bestimmungen, sich nach dem Sinn zu richten vermag, den es selbst begreift, das handelt frei. Es sind nicht die Handlungsalternativen als solche, nicht

die Wahlmöglichkeiten oder die sich irgendwie verzweigenden Kausalketten, die unsere Freiheit ausmachen, sondern es ist allein die Fähigkeit, nach einem selbst gefaßten Begriff handeln zu können. Selbstbestimmung aus einem vernünftigen Grund ist das Wesen der Freiheit und ist zugleich der ursprüngliche Charakter der Handlung und des Willens.

Damit schließt sich der Funktionskreis des vernünftigen Wesens: Die Momente des Willens, der Vernunft und folglich auch der Freiheit treffen im Akt der Selbstbestimmung zusammen, und wir können mit Kant das vernünftige Wesen als ein sich selbst bestimmendes Wesen ansehen. Die Vernunft liegt im Schluß auf einen zureichenden, keiner weiteren Bedingung bedürftigen und insofern unbedingten Grund; der Wille macht aus diesem Grund einen Zweck und ist insofern nur die praktische Konsequenz der theoretischen Leistung; die Freiheit besteht in eben diesem Akt theoretischer wie praktischer Selbstbestimmung durch einen handlungs-konstituierenden Zweck.

In diesen Moment sind Verstand und Urteilskraft vorausgesetzt, die ohne tragendes Selbstbewußtsein ebensowenig zu denken sind wie ohne einen Bezug auf besondere Fälle; folglich muß ein vernünftiges Wesen auch in irgendeiner Weise über Sinnlichkeit verfügen; dazu braucht es aber auch die Erfahrung eigener Bedürftigkeit, ohne die es wohl weder zu Handlungen noch zu einem Begriff von sich selbst noch zur Konzeption von Zwecken kommen kann. Minimalbedingung ist also die von Kant eigens betonte Lebendigkeit.

Gesetzt diese Beschreibung trifft zu: Wo finden wir ein solches vernünftiges Wesen? Kant räumt gelegentlich die Möglichkeit ein, daß es unter "reinen Geistern" anzutreffen sei und mit dem Begriff Gottes zur Deckung komme. Das ist eine tolerante metaphysische Option, aber sie gibt wenig Sinn, weil wir von rein intelligiblen Existenzen nichts wissen können. Schon der Begriff des Geistes verliert jede Bedeutung, wenn er von der individualisierenden Beziehung auf einen Körper freigesetzt ist. Ein vernünftiges Wesen braucht aber einiges mehr als bloß einen Körper; es muß sich vor allem selbst als lebendiges Wesen wissen. Folglich braucht es die Erfahrung von Bedürfnis und Befriedigung, die Kenntnis seines Umfeldes und einen Begriff seiner selbst, der wohl leer bleiben würde, wenn er nicht auch das Bewußtsein der Verletzlichkeit und Endlichkeit einschlösse. Von Zwecken und Zielen kann sinnvoll ohnehin nur die Rede sein, wo prinzipiell auch ein Scheitern möglich ist.

Als echte Kandidaten für vernünftige Subjekte kommen daher nur wirkliche Lebewesen in Betracht, und an erster Stelle steht hier, trotz allem, der Mensch. In der belebten Natur zeigt sich jedenfalls kein aussichtsreicherer Anwärter als er. Wir können und sollten zwar andere Lebewesen nicht grundsätzlich ausschließen, müssen gewiß auch anderswo im Weltraum mit Geschöpfen rechnen, die über einen vernünftigen Willen verfügen. Doch unter unseren Erfahrungsbedingungen kommt, wenn überhaupt, wohl nur der Mensch als vernünftiges Wesen infrage.

Darin braucht keine unangemessene Selbstausszeichnung des Menschen zu liegen. Die bisherige Überlegung hat ja klar gemacht, daß es nicht nur relativ aufwendig ist, ein vernünftiges Wesen zu sein, sondern daß man auch schwerlich ein Privileg darin entdecken kann. Schließlich ist es eine Not, die zum Handeln zwingt, ein Mangel, der Tätigkeit erfordert, eine Sorge um Künftiges und eine Beschränkung des Wissens, verbunden mit dem belastenden Anspruch, gerade unter kontingenten Bedingungen auf Konsequenz zu achten, durch die Vernunft gefordert wird. Die

Vernunft scheint allemal eine Blöße zu bedecken, die nur ein vernünftiges Wesen spürt. Es liegt also kaum eine Anmaßung darin, wenn sich der Mensch als Kandidat für ein vernünftiges Wesen ins Gespräch zu bringen versucht.

Doch die Chancen für die Bewerbung um diesen Titel stehen schlecht. Nicht allein wegen Kants strikter Trennung zwischen "Metaphysik der Sitten" und empirisch verfahren der "Anthropologie". Schließlich steht der Mensch als psychosoziales Milieuprodukt in zahllosen Abhängigkeiten, die von außen nicht erkennen lassen, wo vernünftige Selbstbestimmung wirklich oder auch nur möglich sein soll. Die partielle Freisetzung von Instinkten ist durch gesellschaftliche Institutionen und individuelle Gewohnheiten überkompensiert, und wo die Vernunft sich dennoch regt, da bleibt es nur allzu oft bei großen Worten und guten Vorsätzen. Und vielleicht erweist man, wie Nietzsche argwöhnt, dem Menschen überhaupt einen schlechten Dienst, wenn man ihn unter Vernunftansprüche stellt.

Und dennoch möchte ich behaupten, daß zunächst und vor allem der Mensch als vernünftiges Wesen infragekommt, ja mehr noch, daß einzig der Mensch an sich selbst erfahren kann, was ein vernünftiges Wesen ist.

Diese These habe ich in anderem Zusammenhang zu belegen und in ihren Schlußfolgerungen auszuführen versucht.¹ Hier muß ich mich damit begnügen, die naheliegende Konsequenz für die Alternative von Naturrecht versus Vernunftrecht zu ziehen.

Die Natur, wie immer wir sie auch verstehen, ob teleologisch oder kausal, ob als Inbegriff alles Wirklichen oder als normativ verpflichtendes Wesen der Dinge, die Natur gibt aus sich heraus keine Handlungsgründe. Sie enthält daher, so wie sie ist, keinen Grund auch nur zu der geringsten rechtlichen Verpflichtung. Ein Grund, der uns rechtlich verpflichtet, kann stets und unter allen Bedingungen nur dasjenige sein, was wir als freie und selbständige und somit vernünftige Wesen anerkennen. Ein Rechtsgrund kann nur etwas sein, was vor unserer Einsicht Bestand hat. Den Grund als Grund bekommen wir somit durch nichts anderes als durch unsere menschliche Vernunft. Sie ist die Instanz, die über die Anerkennung von Motiven so entscheidet, daß daraus uns selbst verpflichtende Gründe werden können. Folglich können auch die ersten Gründe des Rechts aus nichts anderem als eben der Vernunft stammen. Systematisch gesehen gibt es also zum Vernunftrecht gar keine Alternative.

Damit habe ich in aller Kürze und in der dabei gebotenen Pointierung mein Votum für das Vernunftrecht abgegeben. Ich hoffe, der Exkurs über die Eigenart der vernünftigen Wesen hat dabei deutlich gemacht, daß ich nicht an eine über allen Wirklichkeiten schwebende Vernunft denke, sondern vielmehr an eine Vernunft, die sich als Instrument und als Instanz im menschlichen Leben zeigt, und hier an nicht mehr und nicht weniger gebunden ist als an die Einsicht des auf Gründe Anspruch

1 Siehe dazu: Volker Gerhardt, "Was ist ein vernünftiges Wesen?" in: H. Girndt (Hg.), *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza - Kant - Fichte - Hegel*, Bonn/ St. Augustin 1990, 61-77; ders., "Selbstbestimmung. Über Ursprung und Ziel moralischen Handelns", in: D. Henrich/R. P. Horstmann (Hg.), *Metaphysik nach Kant?* Stuttgart 1988, 671-688; ders., "Selbständigkeit und Selbstbestimmung. Zum Problem der Freiheit bei Kant und Schelling", in: H.-M. Pawlowski/S. Smid/R. Specht (Hg.), *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*, Stuttgart/ Bad Cannstatt 1989, 59-105.

erhebenden menschlichen Wesens. Die Vernunft, die ich meine, und die nach meiner Auffassung auch in der philosophischen Tradition - nicht erst seit Kant - gemeint ist, ist stets auf die Wirklichkeit des Lebens bezogen. Sie kommt überhaupt nur als Element der Wirklichkeit zur Geltung, die wir selbst als handelnde Wesen sind. Sie ist folglich auch in allem und jedem auf die Natur - in uns und außer uns - bezogen. Wenn wir vernünftig sind, dann richten wir uns eben nach der Natur.

Es hängt nun von den Argumentationsfronten ab, wie man eine solche Aussage: "Wenn wir vernünftig sind, richten wir uns nach der Natur" auslegt. Steht man in Opposition zu Vertretern des positiven Rechts, dann kommt es darauf an, überhaupt einen allgemeinen Rechtsgrund ins Feld zu führen. Dann ist es nicht so wichtig, ob wir "Naturrecht" oder "Vernunftrecht" sagen. Hauptsache ist, daß wir uns auf eine allgemeine Legitimationsinstanz berufen können. Und die liegt allemal in dem, was wir als die Natur des Menschen, die Natur der Sache oder das Wesen des Gegebenen begreifen. Hier kann man also mit guten Gründen vom Naturrecht sprechen. In der Abgrenzung vom positiven Recht sind Naturrecht und Vernunftrecht synonym.

Konzentrieren wir jedoch unsere Aufmerksamkeit auf die Eigenart der Instanz, die wir zur Legitimation des positiven Rechts stets benötigen, dann wird, so denke ich, deutlich, daß hinter allen Varianten des Naturrechts, selbst hinter dem sogenannten "Naturrecht des Stärkeren", nicht die Natur als solche, sondern stets eine begriffene und anerkannte Natur und somit als ausschlaggebende Instanz die Vernunft zum Vorschein kommt. Strenggenommen gibt es also kein Recht der Natur, sondern nur ein Recht der Vernunft. In diesem Recht der Vernunft, so denke ich, liegt die Chance eines erdumspannenden und zugleich regional differenzierten Rechts, sowie in der Vernunft auch die Chance liegt, daß sich Individuen und Völker auf der ganzen Erde trotz aller Unterschiede gleichwohl verstehen.

II

DIE ENTDECKUNG DES LATEINAMERIKANISCHEN MENSCHEN ALS PHILOSOPHISCHES UND RECHTLICHES PROBLEM

Elsa Cecilia Frost

VON SKLAVEN ZU ENGELN.
DAS ERSTE BILD DES AMERIKANISCHEN MENSCHEN
IM EUROPÄISCHEN BEWUSSTSEIN

Als bei Tagesanbruch des 12. Oktober 1492 die Wache der "Pinta" endlich "Land" rief, konnte niemand die schwerwiegenden theologisch-philosophischen Probleme vorhersehen, die diese eben entdeckten Länder für viele Jahre aufwerfen würden. Nicht so ohne weiteres am Anfang (der Entdeckung), denn dieser kann vielleicht als eine totale Verblendung beschrieben werden. Land und Leute werden von vielen der Chronisten in spezieller Brechung gesehen, die diesen Farben und Formen verleiht, welche sie in die Erfüllung alter Sehnsüchte umwandeln. Die anfängliche Absicht der Reise schien erfüllt zu sein, und mit ihr wurde es wieder möglich, von neuem in näherer Zukunft an die Aufnahme dieser Gebiete in die Christenheit zu denken, und zwar so, daß es nur eine Herde und nur einen Hirten geben würde.

So konnte die erste Beschreibung nicht enthusiastischer ausfallen:

... Die Gräser [sind] wie im April in Andalusien; und der Gesang der Vögel so, daß der Mensch nie von hier scheiden möchte, und Schwärme von Papageien, daß sie die Sonne verdunkeln; und Geflügel und Vögelchen so verschiedener Arten und so verschieden von den unseren, daß es ein Wunder ist; und darüberhinaus gibt es tausenderlei verschiedene Bäume und alle Arten von Früchten, und alle duften, daß es ein Wunder ist ...¹.

Dies, soweit es die Länder betrifft. Die Einwohner werden ihrerseits in nicht weniger wunderbarer Weise beschrieben.

... Sie sind sehr gut gestaltet, mit sehr schönen Körpern und sehr schönen Gesichtern ... sie sind von guter großer Gestalt mit schönen Gesten, schön gestaltet ... und von guter Auffassungsgabe, denn ich sehe, daß sie alles, was ihnen gesagt wurde, sehr schnell nachsagen, und ich glaube, daß sie schnell zu Christen werden können ... und dieses Volk ist ziemlich sanft ...².

Jedoch, sowie die Entdeckungen und Eroberungen vorangetrieben wurden - und vor allem seit Beginn der Eroberung Mexikos - wurde es allen mit jedem Mal klarer, daß diese Länder und diese Leute weder mit den Beschreibungen Marco Polos etwas zu tun hatten noch - was viel verwirrender war - etwas mit dem, was in der Bibel enthalten war. Selbstverständlich wurden viele Versuche unternommen, um Über-

1 J. Istóbal Colón, *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*, ed. y pról. de Ignacio B. Anzoátegui, Buenos Aires, Espasa-Calpe, S. A., 1947, Primer viaje, S. 44, 48 u. 63.

2 Ebd., S. 30, 31 u. 32.

einstimmungen zu erzielen und die Abstammung dieser Menschen von Adam zu erweisen. Aber so groß diese Versuche und die darauf verwendete Vorstellungskraft auch waren, die neuen Länder und ihre Einwohner zeigten sich widerspenstig bei der Anpassung an den Rahmen des Bekannten.

Das, was Bruder Bartolomé de las Casas "todbringende Zwietracht ... einer skandalösen und irrenden Wissenschaft und eines widernatürlichen Gewissens"³ nennt, das heißt die Idee, nach der die Eingeborenen eine "monströse" Spezies sein könnten, mit "Mangel an Begriffsvermögen und nicht fähig, ein menschliches Leben zu führen"⁴, (also etwas wie eine dem Menschen verwandte, aber fehlerhafte Spezies), war nicht die Erfindung des zügellosen Verlangens einiger weniger, wie es der Dominikanermönch sehen will, sondern der Ausdruck einer moralischen und intellektuellen Verwirrung. Menschen wie die Mexikaner, die in die tiefsten Greueln verfallen waren, und nicht die friedlichen Inselbewohner sind es gewesen, die den Zweifel an ihrer vollen Menschlichkeit bis ins Äußerste getrieben haben. Und man muß Nachdruck auf das "voll" legen, weil es offensichtlich ist, daß man nie daran gezweifelt hat, daß sie ein Werk Gottes waren, noch daran, daß sie menschliche Wesen waren, sondern an dem Maß, mit welchem sie an der Vernünftigkeit teilhatten.

Ich werde versuchen, dieses etwas mehr zu erklären. Nie hat jemand in Abrede gestellt, daß Frauen und Kinder menschliche Wesen seien, sondern man sagte, daß die Vernunft einer Frau niemals, die eines Kindes nur allmählich während der Wachstumsjahre den normalen Grad eines Mannes erreichen kann. Hier muß hinzugefügt werden, daß man sicher war, gestützt auf die große Autorität des Aristoteles, daß die Menschen einzuteilen sind in solche, die herrschen, und in solche, die beherrscht werden. Als man sich den Eingeborenen zuwandte, dachte der Spanier deshalb nie, er stehe einem Tier gegenüber, sondern einem "Volk minderen Karats", wie es noch Sahagún sagt, und wie es sich auch aus der ersten Beschreibung des Admirals ergibt: "Sie müssen gute Diener sein".⁵

Tatsächlich begann dieses Bild des amerikanischen Menschen in allen Schriften Kolumbus' vorzuherrschen, und für ihn war jener erste Eindruck über Schönheit und körperliche Harmonie der Eingeborenen nur noch untergeordnet, desgleichen jener über ihre ausgezeichneten geistigen Qualitäten. Wie schon erwähnt wurde, sind im Diario Beschreibungen reichlich vorhanden, die die Eingeborenen als schöne menschliche Exemplare vorstellen und an die man anfügt, daß sie "sehr sanft" sind "und nicht wissen, was Böses sei, noch andere töten", weswegen - und dies muß der frommen Königin große Freude bereitet haben - "sie leicht zu Christen gemacht werden können".⁶ Trotzdem ist es sicher, daß die körperliche Schönheit und die "geistige Einfalt" Schritt für Schritt an die zweite Stelle gerückt wurden. So hebt der Admiral ein übers andere Mal hervor, daß diese Menschen gerade wegen ihrer körperlichen Qualitäten und ihrer beinahe engelhaften Sanfttheit "gut sind, um sie zu befehlen und sie arbeiten zu lassen, säen, und all das, was nötig ist".⁷

3 Bruder Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, hrsg. von Agustín Milares Carlo, Einführung von Lewis Hanke, *Fondo de Cultura Económica*, 1965, 3 Bde., Bd. I, S. 13.

4 Ebd., S. 13.

5 Colón, a.a.O., S. 30.

6 Ebd., S. 59.

7 Ebd., S. 94.

Von hier bis zu dem Gedanken, in ihnen zur Sklaverei geeignete Objekte zu sehen, wie es Kolumbus schließlich tat, war nicht mehr als ein Schritt. Als er auf Kannibalen stieß, wies Kolumbus daher bereits ohne jede Verstellung darauf hin, daß sie, wenn man ihnen die Sprache beigebracht hätte, sie in Sachen der Bedienung unterwiesen hätte und ihnen den häßlichen Brauch verboten hätte, sich gegenseitig aufzufressen, "besser als jede anderen Sklaven sein werden".

Um schließlich auf das erste Bild des amerikanischen Menschen zurückzukommen, das ihn als ein sanftes Wesen zeigt, das keine Streitigkeiten kennt, noch andere Menschen tötet, ein "Volk der Liebe und ohne Eigennutz", das seinen Nächsten wie sich selbst liebt und keine Waffen benutzt, ist es überraschend, daß es, anstatt die Bewunderung des überzeugten und dazu noch mystischen Christen zu wecken, als welcher Kolumbus gilt, in ihm genau die entgegengesetzte Reaktion hervorrief. Bei vielen Gelegenheiten setzt er die Kenntnis und den Gebrauch der Waffen mit dem Gebrauch des Verstandes gleich: "Denn sie waren bewaffnet, es war ein vernünftiges Volk."⁸ Oder er versichert im Gegenteil: "Sie sind feige und ohne Waffen, ohne Verstand".⁹

Diese traurige Melodie führt uns nicht nur dazu, die Religiosität Kolumbus' anzuzweifeln, sondern auch dazu, wenn wir in ihm einen Repräsentanten seiner Epoche sehen, das Maß, mit dem dieser christliche Glaube die ganze europäische Kultur durchdringen konnte, in Frage zu stellen. Bartolomé de las Casas, der sonst zu Kolumbus stand, konnte daher zu dieser kategorischen Behauptung gelangen:

Hier ging der Admiral über das hinaus, was er sagen mußte ... die schlechte Behandlung, die er ihnen später zuteil werden ließ, mußte hier ihren Anfang genommen haben.¹⁰

Hier ist es vielleicht angebracht, einen Exkurs zu machen und in gewisser Weise zu erklären, wie und warum es nach fünfzehn Jahrhunderten Christentum möglich gewesen ist, anzunehmen, der Grad der Menschlichkeit sei ablesbar am Gebrauch der Waffen.

Dazu muß man sich in Erinnerung rufen, daß die Christenheit nicht aus einer, sondern aus drei verschiedenen Quellen entspringt: der jüdisch-christlichen, der griechisch-antiken und schließlich der germanischen Tradition. Am Anfang standen sich das jüdische und das griechisch-antike Denken gegenüber, die sich gegenseitig so fremd waren wie zu späterer Zeit die spanische und die eingeborene Tradition. Doch es ist gewiß, daß die christlichen Denker es sich nicht erlauben konnten, den Erfolgen der Griechen und Römer zu widersprechen, obwohl sie es beabsichtigten. Die langsame Durchdringung der beiden Kulturen erreichte bekanntlich ihren Höhepunkt, als der Dominikaner Thomas von Aquin die Aristotelische Philosophie aufgrund seiner eigenen Philosophie umwandelte, welche ihrerseits die offizielle Philosophie der Kirche vollendete. Aber dieses gab der Christenheit auch ein doppeltes Gesicht: Auf der einen Seite die religiöse Welt, die gezwungen ist, mehr oder weniger treu der Botschaft des Evangeliums zu folgen, und auf der anderen Seite die "Welt" im eigentlichen Sinne des Wortes, deren Taten mit anderen Parametern ge-

8 Ebd., S. 67.

9 Ebd., S. 132.

10 Las Casas, *Historia de las Indias*, a.a.O., Bd. I, S. 263.

messen werden. Um diesen evidenten internen Widerspruch innerhalb der christlichen Kultur zu erklären, nimmt Max Scheler an, daß die Annahme des Christentums durch die germanischen Völker (dem dritten Element bei der Bildung Europas, in das sie als Eroberer einfielen) diese von der Aufgabe befreite, in irgendeiner Form die Probleme der Erlösung und des göttlichen Prinzips lösen zu müssen. Der Hypothese Schelers zufolge unterdrückte das mittelalterliche Europa den spontanen metaphysischen Geist zugunsten einer starken Kirche, die jeden geistigen Keim, der sie bedrohte, zu vernichten oder zu assimilieren wußte. So konnte sich die ganze Energie und der Wille dieser Völker ohne Hindernis auf die irdischen Angelegenheiten richten. Deswegen konnte das frei bleiben, was nach Scheler das bemerkenswerteste Charakteristikum des Abendlandes ist: "der Geist der Herrschaft".¹¹

Die reine Tatsache, daß die Welt zum großen Teil von der europäischen Zivilisation beherrscht wird, ist schon ein weiterer, mehr als ausreichender Beweis dieses Machtstrebens, welchen das Christentum ohne Erfolg zu unterdrücken versuchte, um an das Ideal des "christlichen Ritters" selber zu glauben und diejenigen zu segnen, die in den Kampf zogen. Diese Ethik des Eroberers drückt sich zweifellos im Urteil des Kolumbus über die amerikanischen Eingeborenen aus. Ein doppeltes Urteil, wie wir gesehen haben, welches für Jahrhunderte überdauern wird, ohne daß eine seiner beiden Komponenten, die Sanftheit und die geringen intellektuellen Gaben, es erreicht hätten, die jeweils andere in den Schatten zu stellen. Diese Einschätzung überdauerte die Jahrhunderte und fand seine Fortsetzung im Mythos vom "edlen Wilden", der in Frankreich aufkam.

Einerseits kann man leicht erkennen, daß die Eingeborenen der Inseln, "nackt und ohne Waffen", ohne Städte und ohne "Polizei" (ein gebräuchlicher Terminus in den Schriften der Entdecker und Eroberer, der alles das umschließt, was wir heute "zivilisiertes Leben" nennen würden), den Spaniern keinen Respekt einflößen konnten. Es ist auf den ersten Blick offensichtlich, daß ihre intellektuellen und auch materiellen Leistungen zu weit von dem entfernt waren, was Europa bieten konnte. So faßt es Bruder Bartolomé de las Casas scharfsichtig zusammen und legt darüber hinaus Nachdruck darauf, daß die Verachtung genau denjenigen Qualitäten entspringt, die eigentlich einen Christen eher hätten anziehen sollen:

Es ist hier zu bemerken, daß die natürliche Sanftheit, die einfache, milde und bescheidene Natur der Eingeborenen und der Mangel an Waffen, zusammen mit der Nacktheit den Spaniern die Dreistigkeit eingab, sie geringzuschätzen und sie zu jenen grausamen Arbeiten anzustellen, die sie verrichten mußten und sich dadurch zu mästen, daß sie sie unterdrückten und sie in dem Maße verbrauchten, wie jene sich aufrieben.¹²

Jedoch muß bald auch jenes andere Element der europäischen Kultur aufgetaucht sein, das sich von Anfang an den anderen entgegengestellt hat. Schon im November des Jahres 1511 äußerte Antonio de Montesinos vom Orden der Predigerbrüder als Rufer in der Wüste: "Sind sie denn keine Menschen? Besitzen sie keinen Verstand? Sind wir nicht verpflichtet, sie wie uns selbst zu lieben? Versteht ihr das

11 Über die These Schelers siehe *Sociología del saber ...* etc.

12 Las Casas, *Historia de las Indias*, a.a.O., Bd. I, S. 263.

nicht? Fühlt ihr das nicht?"¹³ In diesen rhetorischen Fragen kommt ohne Umschweife ein wahrhaft christliches Gewissen zum Ausdruck, das die Indios als Nächste ansieht, ohne die Notwendigkeit theologischer Demonstrationen oder philosophischer Argumentation. Bruder Antonio hat das diesem Gewissen entsprechende Ergebnis nie erzielt, denn die Beauftragten, die er in dieser direkten Form angreifen mußte, da sie wenig von scholastischen Methoden wußten, knüpften daran keine Polemik an, sondern beschuldigten den Dominikaner einfach der Fehler und der Lügen, da sie sich ja für dieses Verbrechen gegen die Menschlichkeit, das ihnen vorgeworfen wurde, keine Schuld zumaßen. Niemand - es ist müßig, es zu sagen - erhob seine Stimme, um zu behaupten, daß die Eingeborenen Tiere seien und wie solche behandelt werden müßten. Aber oft griff man, wie der Schotte Johannes Maior, auf die Aristotelische Doktrin der natürlichen Sanftmütigkeit zurück in der Absicht, das Unerklärbare zu erklären - nämlich diesen wichtigen Unterschied - und das nicht zu Rechtfertigende zu rechtfertigen.¹⁴

Aber wenn auch die Worte Bruder Antonios Groll und Feindschaft weckten, machten sie auch den Anfang einer langen Reihe von Verteidigungen der Indios, die aufgrund ihres Großmutes die Behandlung und die Geringschätzung der Indios durch einige Spanier ausglich. Selbstverständlich konnte es für die Tausenden, die die Eroberung am eigenen Leib erleiden mußten, wenig Trost bedeuten, daß in ganz Amerika wie auch an den spanischen Universitäten und in Gegenwart des Hofes sich Mönch um Mönch abmühte, die Gleichheit des ganzen Menschengeschlechts zu beweisen. Für viele kam der Tod schneller als die päpstliche Bulle. Trotzdem stellte wenigstens auf geistigem Gebiet die Arbeit der religiösen Orden - der Franziskaner, Dominikaner, Augustiner und später der Jesuiten - eine Bewußtseinsbildung ohne Beispiel dar. Spanien hatte niemals strengere Richter als diese Geistlichen, und wenn irgendeine ihrer Schriften die sogenannte "schwarze Legende" hervorgebracht hat, hätte sie dies auch nicht zurückschrecken lassen, da sie wegen ihrer Christenpflicht und auch als Untertanen ihrer "Katholischen Majestät" verpflichtet waren, die Anklage zu erheben.

Der Mut, mit dem sie den Dingen die Stirn boten, ist eines ihrer gemeinsamen Merkmale. Ein anderes ist die entschiedene Bekräftigung der geistigen Bruderschaft zwischen Eroberern und Eroberten. Es gibt nur ein Menschengeschlecht, und Gott hat keinen Unterschied zwischen den Völkern gemacht. Die Argumentationsweise kann sich bei den verschiedenen Autoren unterscheiden, aber der Kern bleibt bei allen gleich. So drückt der Orden, zu dem der betreffende Verteidiger gehört, dem Werk seinen Stempel auf. Und gedanklich wird es durch die verschiedenen Autoritäten beeinflußt, auf die er sich beruft. Aber die Prämisse, "Gott ist der Schöpfer des Menschengeschlechts und seine Schöpfung entspricht seinem Willen", bleibt unveränderlich. Die Indios sind vernunftbegabte Wesen, daran besteht nicht der geringste Zweifel. Zweifelhafte ist, ob sie soziale Wesen sind, politische Wesen im Aristotelischen Sinne, Menschen, die fähig sind, "ein menschliches Leben zu führen". Hier

13 Bruder Antón de Montesinos, "Sermones", in: Las Casas, *Historia de las Indias*, a.a.O., Bd. II, S. 440-441.

14 Man sagt, daß dieser Professor an der Universität Paris der erste gewesen ist, der auf dieses bedauerliche Argument zurückgegriffen hat in einem Buch, das 1510 in Paris herausgegeben wurde, also ein Jahr vor der Predigt von Montesinos.

muß man sich fragen, warum dieser Zweifel sein muß, wenn es offensichtlich ist - oder sein sollte -, daß jedes Volk unter einer bestimmten Herrschaft lebt, die auf den Inseln primitiver sein konnte, auf dem Festland dagegen die Komplexität der Azteken- oder Inkakultur erreicht haben konnte. Das Problem erwächst aus der Tatsache, daß solche Kulturen zu verschieden sind von der europäischen, vor allem auf religiösem Gebiet, so daß der Eroberer nicht akzeptieren kann, daß es sich um einen "menschlichen" Zustand handelt. Mit anderen Worten, die Erfolge der amerikanischen Völker wurden vom Spanier über den einzigen Kamm geschoren, den er kannte und als Maß des Menschlichen anerkannte: die christlich-abendländische Kultur, zu der er gehört. Deswegen zweifelte man an der Fähigkeit des Indios, in Übereinstimmung mit diesen Normen zu leben und selber Spanier zu werden.

Und so war es notwendig, die Diskussion auf anderen Gebieten fortzusetzen. Wenn die Mahnung an die Spanier, in den Eingeborenen den Nächsten zu sehen, von dem das Evangelium spricht, keine Resultate erbrachte, mußte man in Übereinstimmung mit den wissenschaftlichen Kriterien der Epoche zeigen, daß alle Menschen Teil eines einzigen Geschlechts sind, wie verschiedenartig auch dessen äußere Erscheinung sein mag. Die Aufgabe konnte nur darin bestehen, mit den gleichen Waffen Punkt für Punkt die Argumente derjenigen zu widerlegen, die sich weigerten, im Indio einen gleichberechtigten Menschen zu sehen.

Wenn jedoch das Entscheidende dieser neuen Strömung darin bestand, mit dem Verstand und nicht mit dem Gefühl zu überzeugen, so können darin zwei Aspekte unterschieden werden. Der erste, den man den praktischen nennen könnte, sammelt Beispiele dessen, was die indianische Kultur erreicht hat und stellt die gemeinsame Herkunft aller Menschen fest, indem er die indianische Kultur mit der klassischen antiken vergleicht. Der zweite Aspekt macht hingegen Gebrauch von einer strengeren scholastischen Methode und widerlegt den Gegner, der sich hinter Aristoteles zu verschanzten versucht, mit dessen eigenen Texten.

Mir scheint es angebracht zu sein, mit einer Schrift zu beginnen, die beide beschriebenen Aspekte vereinigt. Ich meine Bartolomé de las Casas und sein Werk, die *Aplogética historia sumaria*, das, wie es sein Name schon andeutet, eine gelehrte Zusammenfassung der ganzen indianischen und klassischen Geschichte darstellt mit dem Ziel zu bekunden, daß die Menschen, gleich welcher Zeit, welchen Vaterlandes und welcher Hautfarbe, die gleichen Tugenden und Schwächen besitzen, auf die gleiche Weise reagieren und deswegen Mitglieder einer einzigen Familie sind.

Las Casas schlägt mit seiner Argumentation zwei Wege ein, wie es Edmundo O'Gorman in seiner "Estudio preliminar" zu diesem Werk herausgestellt hat.¹⁵ An erster Stelle versucht Las Casas zu zeigen, daß, wenn man die Behauptung des Aristoteles und Thomas akzeptiert, die besagt, daß die geistig-seelischen Aktivitäten sowohl von der natürlichen geographischen Umgebung als auch von den physiologischen Bedingungen abhängen¹⁶, die logische Schlußfolgerung die sein wird, daß die Indios sich der vollen Vernunftnatur erfreuen. So stellen die Kapitel 1 bis 22 eine Beschreibung des naturwüchsigen amerikanischen Ambientes dar, und es wird nicht nur die Überlegenheit der Insel La Eszpanola bestätigt (der einzigen, die genau be-

15 Vgl. *Apologética*, a.a.O., "Estudio preliminar", S. XV - LXXIX.

16 Vgl. Aristoteles, *De anima*, lib. II; Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, Ia IIae, 50, 4 obj. 3.

schrieben wird), sondern ihre Überlegenheit über den Rest der Welt wird ausdrücklich auf das ganze westindische Gebiet übertragen.

Alles, was wir hier über die ausgewogene Mitte, die Güte, die Zuträglichkeit und die Glückseligkeit all jener Regionen und glücklichen Länder gesagt haben, ist die Wahrheit im Ganzen und in jedem ihrer Teile und Winkel; und es widerspricht nicht dem Gesagten, noch hebt es dies auf, wenn man in einigen Teilen und Orten wegen ihrer Anordnung und Lage und aus anderen speziellen Gründen das Gegenteil findet.¹⁷

Wenn Las Casas erst einmal diese erste Forderung bestätigt findet, nämlich die Vollkommenheit des naturgegebenen amerikanischen Ambientes, dann geht er dazu über, die für ihn logische Folgerung darzulegen: die körperliche psychologische Perfektion, die ihren Einwohnern entspricht. In Übereinstimmung mit einem Plan, der für den Autor logisch kohärent und wissenschaftlich überzeugend ist,

bleibt ... offensichtlich klar genug bewiesen, daß all diese Indio Stämme, ohne einen herauszunehmen, mit ihrem eigenen gemeinsamen und allgemeinem Naturell, mit den sehr gut gebildeten Körpern so geeignet und gut proportioniert sind, um darin edle Seelen zu empfangen durch die göttliche Güte und Vorhersehung und so auch, ohne jeden Zweifel, gute und subtile geistige Vermögen allerdings mehr oder weniger kleine oder große, je nachdem, wie die sechs oben genannten Faktoren bei der Zeugung zusammenwirken.¹⁸

Die sechs Gründe, auf die er sich hier bezieht, wurden in den Kapiteln 23 bis 32 analysiert und später auf das spezielle Problem der Indios in den Kapiteln 33 bis 39 angewandt. Der erste Grund ist der Einfluß der Lüfte, des Klimas und anderer Faktoren der Erde auf den Menschen; der zweite, das Verhältnis zwischen den Körperorganen, insbesondere des Kopfes zu den Fähigkeiten und Neigungen der Seele; der dritte, der Einfluß der inneren und äußeren Sinne auf das Auffassungsvermögen. Was den vierten Grund anbetrifft, so kommt der Dominikaner hier auf die Milde, Mäßigkeit und Sanftheit des Wetters, d.h. des Klimas zurück und versucht die Beziehung zwischen diesem und der menschlichen Verfassung zu beweisen. Das Alter der Eltern, welches die Gesundheit der Kinder nachhaltig beeinflusst, stellt den fünften Grund dar, der minutiös sowohl bezüglich der Meinungen des Aristoteles untersucht wird als auch betreffs der Gründe, aus denen heraus die Kirche derartige Meinungen ablehnt. Als letztes behandelt Las Casas den großen Einfluß einer angemessenen Ernährung auf den Besitz einer guten Intelligenz.

So erkennen wir am Ende dieser 39 Kapitel, daß weder die Umwelt noch die physische Beschaffenheit einen Grund darstellt, der dazu beitragen könnte, die angenommene intellektuelle Unfähigkeit der Indios zu stützen, sondern daß im Gegenteil viele Gründe für ihre Gleichheit und sogar für ihre Überlegenheit sprechen. Folglich kann Bruder Bartolomé weiterhin zeigen, daß die Eingeborenen ihr gutes Auffassungsvermögen "genauso gut wie andere vernünftige Völker"¹⁹ gebraucht haben. Der Rest des voluminösen Werkes und im Besonderen die Kapitel 40 bis 263

17 Las Casas, *Apologética*, Bd. I, Kap. XXI, S. 108.

18 Ebd., Bd. I, cap. XXXIX, S. 207.

19 Ebd., S. 211.

bestehen aus einer genauen Aufzählung der indianischen Leistungen. Alle Bedingungen, die der Gebrauch des Verstandes voraussetzt, sind in den Gesellschaften der Eingeborenen verwirklicht worden, und die Ausnahmen - wenn es solche gibt - sind wirklich nur Ausnahmen und nicht die Norm, die manche in ihnen sehen wollen.

Diese Untersuchung über die kultivierte Gesellschaft hebt die Perfektion hervor, die von den Indianern erreicht wurde. Der Text des Bruders Bartolomé enthält jedoch auch eine große Überraschung. Bis hierher und trotz der Tatsache, daß er den größeren Nachdruck auf die Forderungen von Aristoteles und Thomas legt (eine Sache, die im übrigen von einem Dominikaner zu erwarten ist), hat sich Las Casas nicht weit von der Methode der Chronisten aus anderen Orden entfernt, und ihre Beweise und Schlüsse gleichen sich. Aber als er zum zentralen Thema der Götzenverehrung kommt, weicht Bruder Bartolomé vom Pfad des Bekannten ab und gibt eine verblüffende und einzigartige Interpretation. In der Tat kann man sagen, daß eines der gemeinsamen Merkmale aller derjenigen, die sich mit den indianischen Kulturen beschäftigen, ihr Entsetzen vor den Riten ist, in denen sie nichts anderes als gotteslästerliche Parodien sehen können, die vom Teufel erfunden worden sind, dieser "Äffin Gottes", deren Neid sie nicht allein fallen ließ, sondern auch ein niemals gestilltes Bestreben hervorrief, andere fallen zu sehen. Für Jahrhunderte konnte sich diese Sucht jedoch in großem Maße an den Indianern sättigen, die durch einen dunklen Ratschluß Gottes sein Wort nicht kannten. Es gibt sogar religiöse Chronisten, die in der Eroberung die gerechte Strafe Gottes für die Bosheit der Indianer sahen.

Nur Bruder Bartolomé nimmt eine vollkommen verschiedene Haltung ein. Natürlich leugnet er nicht, daß die indianischen Riten verabscheuenswert seien, noch, daß sie vom Teufel inspiriert seien. Der Dominikaner hebt hingegen die natürliche und nicht die übernatürliche Seite der Götzenverehrung hervor.

Alle Menschen sind von Natur aus religiös, was die ganze vorchristliche Geschichte beweist. Aber dieses Streben, Gott kennenzulernen, diese angeborene Religiosität kann einen falschen Weg einschlagen und sich in Götzendienst verwandeln. Der böse Geist nutzt die Verirrung aus und verbirgt sich hinter dem Antlitz der Götzen, um den Kult zu bekommen, den er über alles begehrt. So verwandelt sich ein natürlicher Trieb des Menschen in etwas Ungestaltetes und Monströses, wie dies alle Religionen zeigen, sogar das Verhalten des auserwählten Volkes in den Situationen, in denen es vom gottgewiesenen Pfad abwich. Man findet hier allerdings noch nicht die originelle Wendung des Dominikaners, sofern man voraussetzt, daß diese Hypothese vom göttlichen Licht, das Gott allen Menschen gewährt, um sie seine Existenz ahnen zu lassen, ein Postulat des Thomas ist²⁰, was auch schon deutlich bei Sahagún erscheint.²¹ Die Wende tritt erst nach diesen ersten Prämissen ein und nach der Demonstration, daß die natürliche Religiosität, von der er sprach, bei allen Völkern einheitlich zum Ausdruck kommt. Deren Grundlage besteht darin, daß sie alle auf den Gedanken gekommen sind, Gott als einen Teil seines Kultes Spenden und Opfer darzubringen. Anfänglich waren sie unblutig. Naiv begann der Mensch damit, Blumen und Früchte zu opfern, danach Tiere und als letztes, unter dem Einfluß des

20 Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, Ia, IIae, 91, 2.

21 Vgl. Bruder Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, hrsg. von Angel Ma. Garibay, México, Ed. Porrúa, 1977, 4 Bde., Bd. I, S. 93.

Teufels, ging er dazu über, auch seinesgleichen zu opfern. Eine schreckliche Praxis, aber auch eine sehr alte und allgemein verbreitete. Doch mit der Tatsache, daß der Mensch begann, auch andere Menschen zu opfern, ging der Teufel in seine eigene Falle. Gewiß ist er der Veranlasser und auch der Empfänger eines solchen Kultes, aber der Mensch, der ihn ausführt, glaubt damit dem höchsten Wesen zu opfern und bringt ihm das Kostbarste dar, was er besitzt. Das heißt, daß das Volk, welches das nach seinem Urteil Wertvollste darbringt, eine klare Vorstellung von der Gottheit besitzt, von der unermesslichen Distanz, die es von ihr trennt und von allem, was es ihr schuldet - weit mehr als die, die sich auf die einfachsten Gaben beschränken.

Nachdem diese These einmal aufgestellt ist, hat Las Casas keine Schwierigkeiten, sein Argument zusammenzufassen und den Schluß zu ziehen, daß die Mexikaner eine größere Religiosität als irgendein anderes bekanntes Volk besitzen und deswegen über ein "freieres, ungezwungeneres und klareres" Auffassungsvermögen verfügen.²²

Denn wenn man Gott oder den Göttern, sei es wahren oder falschen, aber als wahr verehrten, freiwillig sehr wertvolle und kostbare und schmerzliche Opfer darbringt, läßt dies auf eine sehr edle und würdige natürliche Vorstellung und Wertschätzung und eine natürliche Kenntnis Gottes schließen und so darüberhinaus auf eine entfaltete und klare Intelligenz, ein besseres Urteil und eine natürliche Urteilskraft des Verstandes.²³

Zeitgenosse und bei einigen Gelegenheiten auch Gegenspieler von Bruder Bartolomé de las Casas war Bruder Toribio de Benavente, genannt Motolinía. Als Mitglied der Mission der "Zwölf" und beauftragt mit der Evangelisation der Indios Neuspaniens, hinterließ er ein Buch, die *Memoriales*,²⁴ das eine detaillierte Beschreibung einer entscheidenden historischen Begegnung enthält. Es ist ein Text, der eine völlig verschiedenartige Haltung gegenüber dem Indio zeigt. Man könnte sagen, daß diese Haltung die natürliche eines Franziskaners sei, eines Anhängers jenes Franziskus, der den Sohn Gottes in allen Menschen sah.²⁵ Indem wir die Studien über das Wesen der Eingeborenen beiseite lassen, in die sich die Dominikaner vertieft hatten, war die erste Tat der Franziskaner in dem eben gewonnenen Territorium Neuspaniens, die "Obersten und Weisen unter den Götzendienern" zu einem Meinungsaustausch einzuladen, angeregt durch das Vorbild der *disputationes* im europäischen Universitätsleben.

Aus fast fünfhundert Jahren Distanz ist es leicht, die Bereitschaft der Franziskaner zum Dialog als naiv zu bewerten, und niemanden überrascht der Mißerfolg. Aber im eigenen zeitlichen Kontext zählt die reine Anerkennung des Eingeborenen

22 Bruder Bartolomé stellt jedoch fest, daß, was die Qualität des Opfers anbelangt, es Völker gegeben haben kann, die sie übertreffen, gesetzt den Fall, daß die Mexikaner nicht allgemein ihre eigenen Söhne opfern.

23 Las Casas, *Apologetica*, a.a.O., Bd. II, S. 276.

24 Bruder Toribio de Benavente, Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, hrsg. von Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1971, S. 116. Man lese das "Estudio preliminar", in dem er sich über die Themen, die im Text auftauchen, Rechenschaft ablegt.

25 Franz von Assisi, "Testament", in: *Escritos completos de ...* Madrid, BAC, 1975, S. 29.

als vernünftiges Wesen, und in diesem Sinne kann man nicht von einem Mißlingen sprechen. Denn die mexikanischen Weisen antworteten den Franziskanern als gleichberechtigte Gesprächspartner, und jene verteidigten ihre Weltauffassung und ihr Recht, nach dieser zu leben.²⁶ Das Unausweichliche des Scheiterns lag in dem völligen Unverständnis zwischen Menschen aus fremden Kulturen, ein Unverständnis, das Motolinía nicht zu deuten vermag, denn er kann es sich selbst nicht erklären. Während wenigstens fünf Jahren taten Mönche und Indianer nichts anderes, als sich gegenseitig zu überwachen, ohne es zu erreichen, sich zu verstehen.

Als er sie wie die Ameisen am Wiederaufbau der Stadt Mexiko beschäftigt sieht, kommt Motolinía zu dem Schluß, daß es ihnen an Erfindungsgabe mangle, denn "wo der Stein oder Balken hundert Menschen erfordern würde, tragen ihn vierhundert".²⁷ Sie sind darüberhinaus haltlose Trinker, und es gleicht einem Wunder, einen Mann oder eine Frau zu entdecken, die nicht trinken. Der Missionar spürt die Ablehnung, den passiven Widerstand dieser Menschen, für die "es ein großer Überdruß ist, Gottes Wort zu hören, und die sich mit nichts anderem beschäftigen wollen, als sich Lastern und Sünden hinzugeben, den Opfern und Festen zu ergeben, dem Essen und Trinken, und sich zu betrinken und die Götzen ihres eigenen Fleisches und Blutes zu verspeisen".²⁸ Er sieht sie aber auch als von Natur aus ängstlich und schüchtern und kann sich nicht erklären, wie es möglich ist, daß, wenn man sie in eine "Ecke" stellt, "sie dort wie angewurzelt bleiben".²⁹ Und da er sie so oft so schweigsam, gehorsam, so bescheiden erlebt, "so fügsam und sanft, daß zehn Spanier mehr Lärm machen als tausend Indios",³⁰ hält er sie natürlicherweise für ganz anders geartet.

Wie man sieht, ist die Haltung der Franziskaner grundverschieden von der der Dominikaner. Las Casas benutzt alle Argumente, die er anhäufen kann, um die Gleichheit zwischen dem europäischen und dem amerikanischen Menschen zu zeigen. Motolinía akzeptiert den Unterschied, was nicht heißt, daß er im Indio einen minderwertigen Menschen sieht. Er ist einfach ein "anderer" und das, was es zu erklären gilt, ist dieser Unterschied.

Das, was diese Generation sich sagen kann, ist, daß sie von unserer Beschaffenheit sehr verschieden sind, denn die Spanier haben ein großes und feuriges Herz und diese Indios und alle Lebewesen dieses Landes sind von Natur aus sanft und wegen ihrer Schüchternheit und Beschaffenheit nachlässig im Dank, obwohl sie die Wohltaten spüren. Und da sie nicht so von unserer Beschaffenheit sind, sind sie für einige Spanier schmerzlich zu ertragen.³¹

Aber auf diesem Anderen der Indios zu bestehen, heißt nicht, deren Unterlegenheit zu behaupten, wenigstens nicht für diesen Mönch, denn er fügt gleich hinterher

26 Vgl. *Coloquios y doctrina cristiana*, Faksimile-Ausgabe mit Anmerkungen von Miguel León-Portilla, México, UNAM - Fundación de Investigaciones Sociales, A.C., 1986.

27 *Memoriales*, a.a.O., S. 27.

28 Ebd., S. 31 f.

29 Ebd., S. 125.

30 Ebd., S. 168.

31 Ebd., S. 125.

hinzu: "Aber sie sind fähig zu jeder Tugend und sehr geeignet für alle Arbeiten und Künste, und sie besitzen ein großes Gedächtnis und ein gutes Begriffsvermögen".³²

Es ist offensichtlich, daß die Zeit und der tägliche Umgang mit den Indios, das Zusehen, wie sie für alle Arten von Ungerechtigkeiten bestraft wurden, bei den Missionaren einen Sinneswandel hervorrief. Und so wurde, was am Anfang als eine unerklärliche Haltung gesehen wurde, schließlich als Quelle aller Tugenden gesehen. Motolinía wendete das Wort des Evangeliums auf die Eingeborenen an und versicherte, daß dieses Volk, das für viehisch gehalten wurde, "von Gott zu den Gerechten gezählt werde, und wir, weil wir uns über sie lustig machen, bleiben unter ihnen auf einem viel niedrigeren Platz".³³ Was sah der Franziskaner in den kalten und finsternen Eingeborenen, daß sie ihm nun als "das am ehesten zur Seligkeit geeignete Volk der ganzen Welt" erschienen?³⁴ Die Lösung liegt in den Sätzen, die dann folgen: "Und diese scheinen buchstäblich die Armen und Schwachen zu sein, mit denen Gott sein Haus füllen möchte".³⁵

Die Armen, das heißt, daß die fromme Armut, die der heilige Franziskus ersehnte und die von Europa verneint und gedemütigt wurde, hier natürlicherweise lebte. Das Ideal, das man als Franziskaner durch Verzicht verfolgte, der anfangs, schmerzhaft zu werden, und das man aufgrund der Hoffnung beibehielt, selig zu werden, gehört hier zur täglichen Realität. Man muß bedenken, was diese Entdeckung für einen Franziskaner bedeutete, einen strikten Befolger der Ordensregel, einen Kenner aller Hindernisse, aller Fehlritte, aller Widerstände und aller Rückschläge, die die Regel des heiligen Franziskus schon seit den Lebzeiten des Begründers zu erdulden hatte. Und da ist er, nach Jahrhunderten des Kampfes: ein Franziskaner - der nicht vergeblich Motolinía genannt werden wollte, nämlich "der, der arm ist" - und der findet ein Volk, das in der wahren Armut lebt, ohne besondere Mittel, ohne Ehrgeiz, ohne Zorn, ohne Habsucht, ohne Streitereien. Müssen wir uns denn über den völligen Wandel wundern, der Bruder Toribio widerfuhr? Denn unser Bruder begann, die Feder des Historikers niederzulegen und alles mit den Augen des Visionärs zu betrachten. Nun konnte er bekräftigen, als er von den Indios sprach,

... denn ihrer ist das Reich Gottes, weil sie kaum eine zerlumppte Matte besitzen, auf der sie schlafen, noch einen guten Mantel, um sich zu bedecken und nur eine ärmliche Hütte, in der sie wohnen, zerfallen und offen in der Nacht Gottes. Und sie sind einfach und ohne irgendein Übel, sie haben keine habgierigen Absichten und zeigen große Sorgfalt beim Erfassen dessen, was man sie lehrt, und noch größere bei allem, was den Glauben anbelangt ...³⁶.

Aber das Bemerkenswerteste all dessen ist, daß Motolinía die Indios vorher nicht nur ganz anders behandelt und eingeschätzt hat, sondern auch, daß er sich mit ihrer Geschichte beschäftigt hat und, nachdem er erkannt hatte, zu welchen Leistungen

32 Ebd., S. 125.

33 Ebd., S. 128.

34 Ebd., S. 158.

35 Ebd., S. 158.

36 Ebd., S. 125.

dieses Volk fähig war, akzeptierte, daß der Ruin und die Verheerung, die die Spanier gebracht hatten, gerecht gewesen seien. Denn

die Welt, geschen mit den inneren Augen, ist voll von großer Finsternis und Verwirrung der Sünden, ohne jede Ordnung, und sie (das heißt diese inneren Augen) sehen und wissen, daß in ihr ein entsetzlicher Schrecken wohnt und alles Elend und aller Schmerz.³⁷

Gott muß in irgendeiner Weise die Härte und den Eigensinn dieser Menschen bestrafen, die wie die Tiere in verschiedenen Lastern und Sünden leben. Allein in Tenochtitlán, so bekräftigte der Franziskaner, werden mehr Greuel verübt und Grausamkeiten begangen als in der ganzen übrigen Welt. Die Seiten, die er dem Kult der Eingeborenen gewidmet hat, beeindrucken uns immer wieder von neuem, soviel wir auch über das Thema gehört oder gelesen haben. Unbewegt und streng, ohne nach mildernden Umständen zu suchen, stellt der Bericht über die Feste, die zu Ehren der Götter zelebriert wurden und über die Opfertagen und Menschenopfer, die in ihnen vorkamen, eine Art von Schauerroman dar, der dadurch verschlimmert wird, daß es sich um geschichtliche Tatsachen und nicht um Fiktion handelt.³⁸

Doch hier stellte sich Motolinía ein Problem. Wie sollte er erklären, daß diejenigen, die ebenfalls Menschen zu opfern pflegten, auf der anderen Seite auch "bescheiden, ruhig und zerbrechlich" waren, "wie es diese Generation von Indios buchstäblich ist"?³⁹ Genügen die von der Eroberung herrührenden Leiden, um diesen schroffen Wandel zu erklären? Warum verspürten diese Überdruß angesichts der Voraussagen der Mönche, daß sie nun "so bereit und gerüstet wie weiches Wachs seien, um in sie alle Tugenden einzuprägen"?⁴⁰

Der Franziskaner führte zwei Elemente ein, um nicht nur diesen Wandel, sondern auch die ganze Geschichte der Indios neu zu erklären: Gott und den Teufel. Wenn die Mexikaner in der Vergangenheit fähig waren, inmitten der größten Greuel zu leben, so lag der Grund nicht darin, daß sie von Natur aus von den Europäern verschieden waren, schwächer oder entartet, sondern daß sie der Täuschung Satans zum Opfer gefallen waren. Wie wir schon gesehen haben, beneidete er Gott um den Kult, den man ihm darbrachte, und suchte stets Menschen, die ihm dienen wollten; ein unmögliches Vorhaben, weil er durch Adams Fall erreichte, daß ihm die menschliche Natur durch die Erbsünde zugänglich wurde.

Wenn also schon Mauren und Juden sich widerspenstig zeigten zu konvertieren, obwohl sie mit dem Christentum in Kontakt gekommen waren, war es dann so verwunderlich, daß die Indios, die nicht die geringste Kenntnis von den Gesetzen Christi besaßen, gleichfalls in die Netze des Teufels gingen, indem sie das natürliche Licht zurückwiesen, das Gott jedem Menschen schenkt, um ein gutes Leben zu führen? So glaubten und vertrauten sie dem Teufel und errichteten ihm "eine Menge großer Tempel" und brachten ihm "Herrschaft und Götzendienste ... und einen großen Kult" dar. In der Neuen Welt "begnügte sich" Satan "nicht damit, wie Gott über der Erde angebetet zu werden, sondern zeigte sich auch als Herr über die Ele-

37 Ebd., S. 21.

38 Vgl. insbesondere die Kap. 17-29 der *Memoriales*.

39 Ebd., S. 225.

40 Ebd., S. 137.

mente, denn für alle vier brachten sie ihm Opfer dar".⁴¹ Sie erleichterten ihm sein Amt, das darin bestand, den Seelen "eine ewige Verdammnis von schrecklichen Strafen"⁴² zu bringen. Und vielleicht weil der Kult des Teufels seinen höchsten Stand erreicht hatte, bat er Gott, daß die Spanier die Erde erobern sollten, obwohl sie so wenige waren, um das Land für die Verkündigung seines Wortes zu öffnen. Und sobald die Mönche Kreuze aufstellen würden, mußte der Teufel zurückweichen, da ja "das Kreuz ihn nicht mehr leiden lassen kann als das Meer die toten Körper, doch kann der Teufel ebenso nicht am Kreuz sein, ohne große Qualen zu erdulden".⁴³ Nach Errichtung des Kreuzes wurden die Kirchen gebannt, in denen sich das Heilige Sakrament befand, und mit diesem schwanden "die Erscheinungen und Vorstellungen des Teufels", und die Erde blieb in heiligem Frieden, "als ob nichts auf ihr jemals den Teufel angerufen habe".⁴⁴ Einmal befreit und ihrer teuflischen Maske beraubt, zeigen die Indios ihre wahre Natur:

Diese Indios, die in sich kein Hindernis haben, das es ihnen verwehrt, den Himmel zu erlangen, keines von den vielen, die wir Spanier haben und die uns gefangen halten, weil sich ihr Leben mit sehr wenig begnügt, mit so wenig, daß sie kaum wissen, wie sie sich kleiden oder ernähren sollen. Ihre Nahrung ist sehr ärmlich und das gleiche gilt für die Kleidung. Um zu schlafen, besitzt der größte Teil von ihnen kaum eine heile Matte. Sie verzehren sich nicht in Sorge darum, wie man Reichtümer erwerben und behalten kann, noch töten sie sich, um Rang oder Würden zu erlangen. Sie geben sich mit ihrem ärmlichen Mantel zufrieden, und wenn sie aufwachen, sind sie bereit, Gott zu dienen. Und wenn sie sich in Zucht nehmen wollen, gibt es für sie weder Hindernis noch Hemmnis, um sich anzukleiden oder auszuziehen. Sie sind geduldig, über die Maßen nachsichtig und sanft wie die Schafe; ich erinnere mich nicht, gesehen zu haben, wie sie eine Beleidigung im Gedächtnis behalten. Sie sind bescheiden, allen gehorsam, hier der Notwendigkeit, dort dem Willen, sie kennen nichts außer dienen und arbeiten ... Es ist viel Geduld und Leiden in ihren Krankheiten ... Ohne Streitigkeiten oder Feindschaften verbringen sie ihre Zeit und ihr Leben und gehen aus, um den nötigen Unterhalt des täglichen Lebens zu suchen und nichts mehr ...⁴⁵

In dieser Form hat Motolinía die Richtlinien vorgegeben, denen die große franziskanische Tradition in Amerika ohne Schwanken und Unstimmigkeiten folgen sollte. Die Missionare, die über die Indios schrieben, fügten einer nach dem anderen etwas dem ursprünglichen Bild hinzu, ohne es je zu verleugnen. Unter Anwendung verschiedener Methoden hatten die Texte der Franziskaner im 16. Jahrhundert nur einen einzigen Zweck: die Bekehrung der Indios, die sie nicht nur als gleichartig betrachteten, sondern, wie es schon die Schriften Motolinías ahnen lassen, als höherstehend, was die "natürlichen" christlichen Tugenden betrifft. Das heißt, sie bestätigten, daß der Eingeborene durch sein ureigenes Wesen, "durch sein lebendiges Auffassungsvermögen, gesammelt und gelassen, weder stolz noch ruhig, noch ver-

41 Ebd., S. 85 f.

42 Ebd., S. 31.

43 Ebd., S. 42.

44 Ebd., S. 88 f.

45 Ebd., S. 97.

schwenderisch wie andere Nationen"⁴⁶ und durch seine Sanftheit eher geneigt ist, als ein guter Christ, wie es die alten Christen waren, zu leben.

Bruder Bernardino de Sahagún kommt sogar in seiner großen Bewunderung der indianischen Erfolge dahin, zu bekräftigen, daß

es die Art [dieser Indios] war, sich völlig gemäß der natürlichen Philosophie und Moral zu verhalten ... weil die Moralphilosophie diese Eingeborenen durch Erfahrung lehrte, daß, um moralisch und tugendhaft zu leben, Härte und Strenge nötig sind und fortwährende Beschäftigung mit den Dingen, die für das Gemeinwohl nützlich sind.⁴⁷

Der sanfte Indio, den Sahagún beschrieb, ist ein überlegener Mensch, vorausgesetzt, daß er seine Laster und Schwächen zu beherrschen wußte, und wenn eines Tages die Zahl der christianisierten Eingeborenen abnehmen sollte, so nur aufgrund der Lockerung der Sitten durch die Spanier. Welch schreckliches Eingeständnis, angesichts dessen man genötigt war, einen unermüdlichen Kampf gegen den Götzendienst zu führen!

Diese Bewunderung für die Tugenden der Eingeborenen erreichte einen so hohen Stand, daß gegen Ende des 16. Jahrhunderts Bruder Jerónimo de Mendieta nicht zögerte, sie *genus angelicum* zu nennen, "*género angélico*", und zu bekräftigen, daß es "viele Indianer und Indianerinnen gegeben hat, vor allem alte und mehr weibliche als männliche, die von einer solchen Einfachheit und Reinheit der Seele waren, daß sie keine Sünde kannten; so daß die Beichtväter einige von ihnen verwirrender fanden als andere große Sünder, weil sie bei ihnen irgendeine kleine Sünde suchten, um ihnen für diese die Wohltat der Absolution zu gewähren".⁴⁸

Aber es ergibt sich schon aus diesem Zitat, daß das Verständnis der Indios wenig oder nichts mit dem himmlischen Verständnis zu tun hat, dem die mittelalterliche Theologie so viele Seiten gewidmet hat. Noch hat das Betragen der Eingeborenen etwas mit dem Verhalten der Engel zu tun, die uns aus der Überlieferung bekannt sind. Die Qualitäten, mit denen Mendieta sie ausstattete, sind mehr solche von Kindern: Unschuld, Einfachheit, Sanftheit, Fügsamkeit. Um diese Tugenden ihrer Vollendung zuzuführen, müssen die Indios stets geleitet und überwacht werden, denn diese ewigen Kinder taugen niemals zu Meistern und Prälaten, sondern nur zu Schülern und Untergebenen, und sind in dieser Funktion "die besten der Welt".⁴⁹

Der Kreis hat sich geschlossen. Ein Jahrhundert nach dem ersten Zusammentreffen von Spaniern und Amerikanern kam ein Mönch, der sein Leben der Verteidigung der Indios widmete, darauf zurück, das zu bestätigen, was schon Kolumbus behauptet hatte. Die praktische Einstellung des einen und des anderen ist jedoch ganz unterschiedlich. Der Entdecker strebte danach, sie zu unterwerfen, der Mönch, sie zu beschützen und zu bewachen, damit sie die besten Christen der Welt werden könnten. Doch weder der eine noch der andere erreichte es, sie wirklich zu verstehen.

46 Ebd., S. 236.

47 Bruder Bernardino de Sahagún, *Historia general*, a.a.O., Bd. III, S. 159.

48 Bruder Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, hrsg. von Chávez Hayhoe 1945, 4 Bde., Bd. III, S. 106.

49 Ebd., S. 106.

Von Sklaven zu Engeln.
Das erste Bild des amerikanischen Menschen in europäischen Bewußtsein

Als sie ihnen gegenübertraten, legten die Spanier ihre Hand auf alle Mittel, die ihnen eine reiche Kultur bot, und wandten auf die Indios die verschiedensten Konzepte an, als ob es verschiedene Kleider wären. Der Indio wurde als Sklave von Natur gesehen oder als sehr vernünftiger Mensch, man sah ihn als vom Teufel beherrscht an oder als Ausnahmewesen, in das die Laster nicht hineinpaßten, die andere Rassen quälen. Das einzige, was der Spanier (und nach ihm die anderen Europäer, die nach Amerika kamen) nicht in ihm sehen konnte, war, einen Menschen, der die gleichen Widersprüche besaß wie er selbst.

INDIANORECHT UND MENSCHENWÜRDE

Eines der Merkmale, die die Neuzeit bestimmen, ist der Dialog zwischen Amerika und Europa. In dieser Epoche verlassen die Europäer ihr mittelalterliches Eingeschlossensein und machen sich auf die Suche nach neuen Ländern und neuen Völkern.

Die europäische Expansion

Die weltweite Expansion Europas ist das Rückgrat der Neuzeit. Sie reicht bis an die Grenzen der Welt. In diesem Sinne wurden die Europäer zum Schmied der historischen Einheit der Welt. Je nachdem wie stark die verschiedenen Völker mit ihnen in Kontakt traten, begannen sie zusammen mit ihnen die Wechselfälle einer gemeinsamen Geschichte zu teilen. So wurde der Ausdruck 'Weltgeschichte' durch die Arbeit der Europäer nach und nach zur Realität.

Chronologisch kann die weltweite Expansion Europas als von zwei großen Meilensteinen markiert betrachtet werden: dem Vertrag von Tordesillas 1493, in dem sich zwei europäische Mächte, Kastilien und Portugal, die Welt teilen, und der Konferenz von Yalta 1945, wo zwei Mächte, die wir als außereuropäisch bezeichnen können, - die Vereinigten Staaten und die Sowjetunion - Europa aufteilen.

Die Initiatoren der europäischen Expansion waren die Spanier und die Portugiesen. Sie schrieben das erste Kapitel im Dialog zwischen der Alten und der Neuen Welt, dem wir uns bei dieser Gelegenheit zuwenden wollen.

Die Europäer und die überseeischen Länder und Leute

Das Thema ist sehr weitreichend, fast kaum zu bewältigen. Deshalb beschränken wir uns auf die Probleme, mit denen sich die Europäer im Verlauf ihrer Expansion immer wieder konfrontiert sahen. Ich meine die Notwendigkeit, die juristische Situation der neuen Länder und Völker, auf die sie trafen, zu bestimmen. Dies wird hier nur in aller Kürze behandelt werden können.

Die bekanntesten Lösungen sind die jüngsten, uns am nächsten liegenden, die vom 18. Jahrhundert an praktiziert wurden. Sie entsprachen dem, was man als zweite Welle der europäischen Expansion bezeichnen könnte, deren Protagonisten

in erster Linie Franzosen, Engländer und Holländer waren. Dagegen sind die von den Spaniern und Portugiesen schon früher, seit Ende des 15. Jahrhunderts in Amerika angewandten Lösungen weniger bekannt und deshalb schlecht verstanden und verfälscht worden. Der Dialog zwischen Amerika und Europa wird so beklagenswerterweise von Anfang an bis zur Unverständlichkeit erschwert.

Sehr allgemein gesprochen kann man sagen, daß die Expansion seit dem 17. Jahrhundert dahin tendiert, kolonialistische Formen anzunehmen. Unzweifelhaft veränderte sich das Konzept der Kolonie stark im Laufe der folgenden Jahrhunderte. Besser gesagt, es fand eine bedeutende Differenzierung der Kolonien untereinander statt. Trotzdem bewahrt der Begriff allgemeine Gültigkeit. Er bezeichnet zunächst grundsätzlich eine europäische Minorität auf fremdem Boden, ihre Abhängigkeit von einer europäischen Metropole in politischer, in ökonomischer und auch in kultureller Hinsicht. - Man denke hierbei nur an die Architektur oder selbst die Kolonialkunst. Schließlich bezeichnet das Wort 'Kolonie' die dominierende Position dieser europäischen Minorität über das Land oder die Ureinwohner. Hier zeigen sich sehr unterschiedliche Aspekte. Manchmal ist es das Land, das zählt. Dies ist dann der Fall, wenn die Eingeborenen wenige und schwach sind. Dann werden sie vertrieben oder vernichtet, wie dies in den englischen Kolonien Nordamerikas und Australiens der Fall war. Manchmal dagegen ist die Bevölkerung zahlreich und kulturell stark. Dann wird diese von der kolonialen Minderheit überlagert, wie dies in der englischen Kolonie Indien geschah. Zwischen beiden Extremen sind die Franzosen in Canada, die holländischen, englischen und französischen Kolonien der Antillen oder die holländischen Kolonien auf Indonesien anzusiedeln.

Im allgemeinen geht man davon aus, daß dies die einzigen Formen der überseeischen Expansion Europas sind. So setzt man europäische Expansion mit kolonialer Expansion überhaupt gleich. Dies hat selbst bei guten Kennern der Geschichte Hispanoamerikas und der Philippinen dazu geführt, den wahren Charakter, den dort die spanische und portugiesische Expansion hatte, zu verkennen.

Die Indianowelt

Tatsächlich treten diese Kolonialformen erst spät auf und erreichen ihren Höhepunkt im 18. Jahrhundert. Das heißt, sie liegen später als die erste Welle der durch Spanier und Portugiesen bestimmten, sehr verschiedenen Formen der europäischen Expansion. Deren unterscheidendes Kennzeichen besteht gerade darin, daß sie zum Ursprung neuer Völker wurden. Wir können sie daher als Gründungsformen charakterisieren, die eine eigenständige Kultur hervorgebracht haben, verschieden von der europäischen und der der Eingeborenen, obwohl sie sich von der einen wie der anderen nähren.

Das Eigenständige dieser Formen der Expansion ist nicht die Ansiedlung einer europäischen Minorität in Übersee, sondern die Verschmelzung der Europäer mit der eingeborenen Bevölkerung. Dies ist unter dem volkstümlichen Begriff 'mestizaje' bekannt, ein komplexer, kultureller Prozeß - Akulturierung, Inkulturation, Transkulturation - der zur Bildung neuer Völker führt mit einer besonderen

Kultur, in der die europäischen Elemente die der Eingeborenen nicht überlagern, sondern sich mit ihnen vermischen. In Hispanoamerika fand dies seinen ersten großen Ausdruck im Indiobarock des 17. und 18. Jahrhunderts, der zwar zeitgleich, aber dennoch kein bloßes Spiegelbild des europäischen Barocks war.

Das Wort 'Indiano' ist die genaue Bezeichnung dieser neuen kulturellen Welt. Es handelt sich um einen Neologismus, der den Wurzeln der spanischen Durchdringung Amerikas entspringt, abgeleitet aus dem Namen 'Indien' oder 'Ostindien', wie die Europäer diesen Kontinent taufen. Es benennt das Eigentümliche des spanischen Amerika, das Unverwechselbare, das es gleichzeitig von der vorhispanisch eingeborenen wie europäisch spanischen Lebensweise unterscheidet.

Diese Vokabel besitzt generelle Tragweite. Aus chronologischer Sicht bezeichnet sie eine Epoche in der Geschichte Amerikas, die mit der Entdeckung beginnt und mit der Unabhängigkeit schließt. Aus kultureller Sicht bezeichnet sie die historischen Äußerungen dieser Epoche, wie etwa die Indianokunst, Literatur, wie Indianobevölkerung und Gesellschaft oder die Indianopolitik und das Indianorecht. 'Indiano' ist mit anderen Worten der wirkliche Name einer Epoche und Kultur, die man unkorrekterweise europäische Kolonialzeit nennt.

Es ist der Begriff, der von den Autoren dieser Epoche, besonders seit dem 18. Jahrhundert, in dem die Indianokultur eigene Formen annimmt, immer selbstbewußter gebraucht wird. Die Literatur und das Recht kennen das Wort 'kolonial' nicht, dagegen wohl den Begriff 'Indiano'. Bruder Jerónimo de Mendieta schreibt zu Beginn des 17. Jahrhunderts in Mexiko die *Historia eclesiástica indiana* und Juan de Torquemada die *Monarquía indiana*, Juan Solórzano Pereira publiziert in Madrid die *Política indiana*, und Diego de Rosales nennt Chile *Flandres indiano*.

Indianorecht

Das Entstehen des Indianorechts ist ein gutes Beispiel dafür, wie der Dialog zwischen Amerika und Europa arbeitete. In ihm fließen zwei große Strömungen zusammen. Nach ersten Erfahrungen übernahm Amerika die Initiative, die ihren Ursprung in der Bevölkerung der neuen Länder hatte, die sich aus Europäern, Eingeborenen, Mestizen, Schwarzen und anderen zusammensetzte, und sich in erster Linie in den Indianobräuchen äußerte. Damit verbindet sich eine andere, normalerweise mit Verspätung einsetzende, gebildete und zivilisierte Strömung, die in Amerika durch die Universitäten, die Gelehrten und Geistlichen, in Europa durch die Juristen und Theologen vertreten ist. All diese beschäftigten sich damit, zunächst die Expeditionen der Conquista, dann die Siedlungen der Europäer und ihre Beziehungen zu den Eingeborenen und schließlich die politische und geistliche Verwaltung der neuen Länder juristisch zu regeln. Diese zweite Strömung findet ihren grundlegenden Niederschlag in den Indianogesetzen und der juristischen Literatur.

Diese juristischen Richtlinien dominieren in der Behandlung der großen Themen, die uns beschäftigen. Es gibt hier eine interessante Entwicklung. Ursprünglich wurden Lösungen juristischer Probleme auf der Grundlage des *jus commune*, d.h. der alten Tradition der mittelalterlichen europäischen Jurisdiktion, erarbeitet. So

drückte das allgemeine Recht dem entstehenden Indianerecht seinen Stempel auf, wie es dies seit dem 17. Jahrhundert mit dem europäischen Recht getan hatte. Aber schon nach kurzer Zeit erwies es sich als zu eng. Also griff man zum Naturrecht, wie es die spanische Scholastik entwickelt hatte, deren Lehre sich so gleichzeitig über die Alte und Neue Welt verbreitete.

Juristische Lage der neuen Länder

Der Ausgangspunkt für die Bestimmung der juristischen Situation der amerikanischen Länder und Völker war die päpstliche Schenkung, die den katholischen Königen auf ihr Bitten von Papst Alexander VI. wenige Monate nach der Entdeckung Amerikas gemacht wurde. Der Wert dieser Handlung, im Einklang mit der ursprünglichsten Tradition des *jus commune*, wurde 1493 durch den König von Portugal im Vertrag von Tordesillas anerkannt, indem er sich die Welt mit den katholischen Königen teilte.

Hauptsächlich auf diese Urkunde gestützt, betrachteten die katholischen Könige die neuen Länder als ihr persönliches Patrimonium und beschlossen, daß diese mit ihrem Tod der Krone von Castilien einverleibt werden sollten. So wurden sie zu 'tierras de realengo'. Kaiser Karl V., der Nachfolger der spanischen Könige seit 1519, erklärte sie seinerseits für unveräußerlich, so daß sie nun nie mehr von der Krone zu trennen waren. All das geschah vor der großen spanischen Expansion auf dem amerikanischen Kontinent, vor der Eroberung Mexikos und Perus, Neugranadas und Chiles, Caracas (Bolivien) und Paraguays.

Zu Beginn dieser neuen Etappe enthüllten sich die wahren Dimensionen der amerikanischen Unternehmung. Man erkannte die Länder Spanisch-Amerikas als von Castilien verschiedene Reiche an. Sie verfügten über alle dazugehörigen Eigenschaften, wie Staatsgebiet, Staatsvolk, Recht, Verwaltung und sogar eigener Regierung und waren nur vom spanischen Monarchen selbst abhängig. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß man die Reiche Hispanoamerikas 'Staaten' nannte.

Mit anderen Worten, das Land der Neuen Welt wurde nicht einfach als Boden im geographischen Sinn des Wortes betrachtet, sondern als Staatsgebiet im politischen Sinn, d.h. als Teil von Reichen, die sich von Kastilien und mit noch größerer Berechtigung von den anderen Reichen der Monarchie: Aragon, Navarra, Neapel usw., unterschieden. Also gehörte Hispanoamerika weder Kastilien noch irgend einem anderen der hier genannten Reiche, sondern direkt und unmittelbar dem König. Halten wir nebenbei fest, daß dies mit der Zeit zum Schlüssel für die Unabhängigkeit Spanisch-Amerikas wurde. Anders gesagt, man gebrauchte für die amerikanischen Länder die gleichen juristischen Kategorien, die man für die europäischen Länder gebrauchte. Dies ist das Gegenteil von dem, was später mit den meisten Kolonien, vor allem Nordamerikas, geschah. Denn in diesen wurde das Land politisch als 'nullius', als reine geographische Fläche betrachtet, und war so empfänglich dafür, von den europäischen Mächten besetzt und unter ihre Herrschaft gestellt zu werden, die diese den Kolonien von außen auferlegten.

Die juristische Situation der Eingeborenen

Die juristische Situation der Länder determiniert die der Eingeborenen. Wenn dies zum Aufbau von Staatsgebieten in den amerikanischen Reichen führte, so wurden ihre Bewohner zusammen mit den Europäern, die darin wohnen, zum Staatsvolk dieser Reiche. Das heißt, die Europäer sonderten sich nicht ab von der Welt der Ureinwohner. Vielmehr wurden die Eingeborenen in die gleiche Gemeinschaft mit den Europäern integriert. Diese Integration scheint den Menschen von heute unglaublich. Gerade deshalb ist es einer der reizvollsten Aspekte der Geschichte Hispanoamerikas und der Philippinen, wo dies tatsächlich erreicht wurde.

Die Integration konnte die zum Teil abgründigen Unterschiede zwischen Europäern und Eingeborenen zwar nicht verdrängen. Es stellte sich aber eine Basis gegenseitigen Verstehens ein. Allem Anschein nach war das nur auf religiöser Grundlage möglich, die die Unterschiede jener Welt relativierte: Rasse, Kultur, soziale Stellung, Reichtum, Macht, Ehre und persönliche Verhältnisse. Die religiösen Grundlagen relativierten dies nicht nur, sondern verstärkten auch das Gemeinsame - die Menschenwürde und die göttliche Berufung - und hielt die am besten Versorgten dazu an, den Bedürftigsten zu dienen. Zumindest im Falle Hispanoamerikas und der Philippinen hält die neueste Forschung dafür, daß das Zusammenleben und der Aufbau einer eigenen Kultur auf europäischer und autochtoner Grundlage nur dank dieses religiösen Faktors möglich war.

Missionsstaat

Dieser Faktor berührt direkt die Bestimmung der juristischen Stellung der Eingeborenen. Auch hier findet sich der Ausgangspunkt in den Schenkungsbullen. Darin vertraute der Papst den katholischen Königen zusammen mit der Verleihung der Länder auch die Bekehrung der Eingeborenen an. Dieser Auftrag blieb nicht nur eine fromme Absicht. Die Monarchen übernahmen dies in voller Verantwortung, und über einen Zeitraum von mehreren Generationen hielten sie diesen Auftrag nicht für zweitrangig, sondern gaben ihm Priorität. In Ausübung dieser Pflicht bestimmten sie die offiziellen Ziele der Expansion, und, was uns hier direkt interessiert, die juristische Situation der Eingeborenen, die unter ihrer Herrschaft standen.

Beide Dinge werden in dem Testament Isabella von Castiliens, der unmittelbaren Nutznießerin der Schenkung, vereint. Ihren Erben empfiehlt sie, daß "es ihre erste Aufgabe sei... sich darum zu bemühen und zu versuchen, diese (die amerikanischen) Völker zu unserem heiligen katholischen Glauben zu bekehren", und daß sie "weder erlauben noch Gelegenheit geben, daß die ein- und anwohnenden Indios der besagten gewonnenen und noch zu gewinnenden indischen Inseln und Festlanden irgendwelche Beeinträchtigungen ihrer Person und ihres Besitzes erfahren, vielmehr ordne ich an, daß sie gut und gerecht zu behandeln sind".

Durch öffentliche Anerkennung und Verbreitung der Bekehrung, als erstes und hauptsächliches Ziel der Expansion und des 'Estado de las Indias', nahm dieser die

Form eines Missionsstaates an. Diesem Ziel ordnete sich oder sollte sich alles unterordnen: *salus animarum suprema lex esto*, was natürlich nicht weitere Ziele, politische, ökonomische, Ruhm und andere, ausschließt. So erklärt ein Eroberer Mexikos realistisch die Motive für dieses Unternehmen: "Um Gott und Seiner Majestät zu dienen und denen das Licht zu bringen, die in der Dunkelheit lebten und auch um Reichtümer zu erlangen". Vielleicht fällt es uns als Menschen des 20. Jahrhunderts schwer zu verstehen, daß der Reichtum erst an zweiter Stelle steht. Aber damals war der Krieg gegen die Mauren gerade erst beendet. Die Einnahme Granadas fällt in das gleiche Jahr wie die Entdeckung Amerikas.

Der Primat der Religion wird 1571 durch den Urenkel Isabellas von Castilien, Philipp II., und ein Jahrhundert später durch den Urenkel Philipps II., Carlos II., in der monumentalen 'Recopilación de Leyes de Indias' von 1680 erneuert: "Auf Grund der Verpflichtung und des Amtes als Herren Spanisch-Amerikas und der Staaten des Ozeanischen Meeres wollen wir nichts mehr als die Verbreitung und Ausweitung der Gebote des Evangeliums und die Bekehrung der Indios zu unserem heiligen katholischen Glauben".

Das Indianerecht reflektiert auf tausend verschiedene Arten diesen missionarischen Zweck. Im Interesse der Bekehrung erhielten nur gebürtige Christen mit guten Sitten das Recht, nach Spanisch-Amerika zu fahren, damit sie den Indios ein gutes Beispiel geben konnten. Dagegen wurden Konvertierte, Juden und Verbrecher davon ausgeschlossen. Sehr früh gründete man Universitäten, an denen Lehrstühle für eingeborene Sprachen eingerichtet wurden, man führte die Buchdruckerkunst ein, wodurch sich Grammatiken dieser Sprachen und Katechismen für Eingeborene herstellen ließen. Gleichmaßen wurden humane und ökonomische Anstrengungen unternommen, die mit denen der Karolinger in ihrer Zeit vergleichbar sind, um die Kirche aufzubauen und auszurüsten und die Bekehrung der Ureinwohner zu Ende zu bringen: Gründung von Bistümern, Pfarreien, Orden, Klöstern, Schulen und Missionen in einem Gebiet größer als ganz Europa. Auch wurde die Arbeit der Eingeborenen so geregelt, daß sie im katholischen Glauben unterwiesen wurden und ihre Pflichten als Christen erfüllen konnten. Und schließlich stellte sich die Regierung Hispano-Amerikas in den Dienst dieses missionarischen Imperativs.

Der Eingeborene als Person

Die auf diese Weise in Angriff genommene Expansion führte dazu, in Übereinstimmung mit den Worten Isabellas von Castilien, die wir hier zitiert haben, die Eingeborenen als Personen zu betrachten, d.h. fähig, für sich selbst zu entscheiden, wenn es um den Empfang des Glaubens geht und natürlich um so mehr bezüglich der anderen Dinge, die sie betreffen.

Die Begriffe 'Mensch' und 'Person' wurden so zu Synonymen, und die christianisierte griechisch-römische Kategorie der Person wurde auf ganze Völker ausgedehnt, denen diese Tradition völlig fremd war. Wir stehen hier vor einer der größten historischen Leistungen der europäischen Expansion. Spanier und Portugiesen waren die ersten, und für mehrere Jahrhunderte die einzigen, die sie durchführten.

Tatsächlich behandelten andere Völker, deren Expansion nicht den Stempel der Missionierung, sondern den des Handels trug, die Eingeborenen, auf die sie trafen, als Menschen zweiter Klasse und dachten nicht im entferntesten daran, die Kategorie der Person, die sie sich selbst zuschrieben, auf diese auszudehnen.

Die Anerkennung der Eingeborenen als Person dient als Grundlage zur Einordnung ihrer juristischen Stellung. Diese wurde schon sehr früh durch zwei sich ergänzende Elemente bestimmt. Einerseits wurden im Jahre 1500 die Eingeborenen zu freien Vasallen der Krone erklärt, andererseits wurden sie seit den 'Leyes de Burgos' 1512 den 'personas miserables' des *jus commune* angeglichen. Was ihre Stellung als freie Vasallen betrifft, so waren sie denen in Castilien gleichgestellt, mit gleichen Rechten wie diese. Aber in Anbetracht ihrer unbestreitbaren Unterlegenheit gegenüber den Europäern, die sie nicht befähigte, diese Rechte auszuüben, wurden sie in die Kategorie der bedürftigen Personen des *jus commune* eingeordnet, denen nach und nach eine Schutzherrschaft zuerkannt wurde.

Der Eingeborene als freier Vasall

Nichts von diesen Dingen ist selbstverständlich. Dies gilt sowohl für die Übertragung des Personalitätsprinzips auf die Eingeborenen, als auch für das Verleihen des Status eines freien Vasallen wie für ihre Einschließung unter die '*miserabiles personae*'.

Das erste, was Columbus tat, war tatsächlich, die Eingeborenen zu fangen, um sie nach Spanien zu bringen und dort als Sklaven zu verkaufen. Dies praktizierte man mit den Schwarzen in Afrika noch bis zum vorigen Jahrhundert. Aber aus Gewissensgründen billigten die katholischen Könige dieses Verhalten schon nach kurzer Zeit nicht länger. Mehr noch, gerade auf Grund dieser Vorkommnisse erklärten sie die Eingeborenen für freie Vasallen der Krone. Es war also eine Entscheidung des Königs, die die Eingeborenen Amerikas vor dem Schicksal der Schwarzen Afrikas bewahrte.

In Amerika war die Freiheit der Eingeborenen die Regel. Nur ausnahmsweise wurde einigen rebellischen Eingeborenen die Sklaverei als Strafe auferlegt. Dies widerspricht in unseren Augen der Tatsache, daß man ohne große Skrupel die schwarze Sklaverei zuließ, sogar mit der Begründung, daß sich dadurch für die Indios die schwere Arbeit erleichtern ließe. Man kennt sogar Fälle, in denen Eingeborene Besitzer von Sklaven waren. Dies alles unterstreicht, daß die Indios ihre Freiheit nicht der Tatsache verdanken, daß sie Menschen sind, sondern einer besonderen königlichen Bestimmung.

Es ist hier nicht möglich, die immensen praktischen Auswirkungen, die der Rang der Indios als freie Vasallen hatte, abzuwägen. Es soll an dieser Stelle genügen festzustellen, daß auf diese Weise eine fundamentale juristische Gleichheit der Indianobevölkerung über ethnische und kulturelle Unterschiede hinweg erreicht wurde. Die Indios waren keine Vasallen zweiter Ordnung, von niedrigerem Rang als die Spanier. Vielmehr wandte man auch auf sie die castilische Ständeordnung an. So wurden die Caciken den Adeligen gleichgestellt und der übrige Teil des Volkes den

Gemeinen. Ein Beispiel für die praktische Gültigkeit dieser Rechtsbestimmungen ist eine Ehe, wie die zwischen dem spanischen Adligen und späteren Gouverneur von Chile, Onez de Loyola, mit der Inkaprinzessin Beatriz Nusta, die in Cuzco geschlossen wurde. Eine weitere Bestätigung des Dialogs zwischen Europa und Amerika.

Tatsächlich stellte das Lehnverhältnis nicht nur eine direkte Verbindung zwischen dem König und den Indios, sondern auch zwischen ihm und allen anderen Komponenten der bunten und vielrassigen Indianobevölkerung her: Europäern, Kreolen, Mestizen, Schwarzen und anderen mehr. Es handelt sich hier um einen der Stützpfeiler des modernen Staates. Das erklärt, warum die Monarchie dies um jeden Preis durchsetzte. Die gleichen Könige, die in Europa damit beschäftigt waren, die Reste des Feudalismus zu beseitigen, konnten in Amerika vor dem herrschaftlichen Streben der Eroberer und ihrer Nachkommen die Augen verschließen. Daher verhinderten sie, daß sich der Kern der Europäer und Creolen, die die führende Minderheit bildeten, in eine dominierende Minderheit verwandelte.

Abgesehen von zwei oder drei Ausnahmen gab es in Spanisch-Amerika keine Lehnsherren, die sich mit eigener Regierungsgewalt zwischen den König und einen Teil der Bevölkerung stellten. Obwohl wir dies Thema nicht weiter vertiefen können, möchten wir darauf hinweisen, daß der Grund für die Einrichtung der 'encomienda indiana' genau darin bestand, in der Neuen Welt die Bildung von Lehnsgütern zu verhindern. Nebenbei bemerkt, als Hinweis darauf, daß es sich so verhält, verweisen wir auf den ausgeprägt staatlichen Charakter Spanisch-Amerikas, den man in den kolonialen Formen der europäischen Expansion vergeblich suchen würde.

Bedürftige Personen

Angesichts ihrer Unterlegenheit nützte die bloße Proklamation der Indiorechte wenig, um diese gegenüber den Europäern geltend zu machen. Die Verantwortlichen der spanischen Expansion waren die ersten, die das begriffen haben. Wie immer waren auch hier religiöse Gründe im Spiel. Solange man die Indios schlecht behandelte, würden sie den Umgang mit den Missionaren meiden. Deshalb widmeten sich die Könige, die Bischöfe und die königlichen Vertreter der fast unglaublichen Aufgabe, selbst für die Effektivität der Eingeborenenrechte zu kämpfen. Das ist, um auf den Punkt zurückzukommen, der Hauptgrund für die Existenz der 'Leyes de Indias', die sich während dreier Jahrhunderte auf circa eine Million Anordnungen summierten, etwas, das für sich allein genommen schon die Ernsthaftigkeit des Kampfes für das Recht beweist, und das, wie der US-Amerikaner Hanke und viele Autoren mit ihm feststellten, keine Parallelen in der Geschichte der späteren europäischen Expansion mehr findet.

Unzweifelbar begingen die Europäer in Spanisch-Amerika unzählbare Greuel, wie sie dies auch in anderen Teilen der Welt taten. Das Bemerkenswerte dabei ist, daß diese Anschläge auf die Urbevölkerung in Spanisch-Amerika nie als natürlich, als zwar beklagenswert, aber unvermeidlich, angesehen wurden. Vielmehr hörte

man nie auf, Mittel zu suchen, auch juristische, um dem Einhalt zu gebieten und die Schäden wiedergutzumachen, und das heißt, die Effektivität der Rechte der Eingeborenen herzustellen.

Jus commune und Naturrecht in Hispano-Amerika

Wir können hier nur andeutungsweise auf die verwendeten Mittel eingehen. Natürlich reichten die des Allgemeinen Rechts nicht aus, und deshalb griff man zum Naturrecht. So spielten beide Rechte in Hispanoamerika eine herausragendere Rolle als in Europa selbst, wo ihre Wiege stand.

In den Jahren um 1540 fand der Übergang zwischen der einen zu der anderen Rechtsvorstellung statt. Das sind besonders dramatische Momente in dem Dialog zwischen der Neuen und der Alten Welt. Amerika gab Europa Fragen auf, die es nicht zu lösen wußte. Der Erste unter den europäischen Fürsten, Karl V., der, nicht ohne Symbolik, gleichzeitig Heiliger Kaiser deutscher Nation und König von Spanien und Hispano-Amerika war, befahl 1550 die Eroberungen solange einzustellen, solange nicht geklärt und gesichert war, wie diese auf gerechte Art und Weise durchgeführt werden konnten. Eine herausragende Rolle in der Berufung auf das Naturrecht spielte der, vielleicht etwas zu berühmte, Priester Las Casas (1474-1556). Aber die, die dies tatsächlich vorantrieben, waren eine Reihe von Gelehrten, vor allem aus Salamanca, wie Francisco Vitoria (1486-1546), genannt der Vater des Internationalen Rechts, Domingo de Soto (1495-1560), Melchior Cano (1509-1566) oder Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569).

Der Kontrast zwischen beiden Vorstellungen wird z.B. im Vergleich der 'Leyes de Burgos' von 1512 und den 'Leyes Nuevas' von 1542 deutlich. Erstere waren darum bemüht, die Freiheit der Eingeborenen zu gewährleisten. Sie schreiben fest, daß man die Indios als freie Vasallen zu behandeln, sie im Glauben zu unterweisen hatte und daß Mindestbedingungen bezüglich Arbeit, Ruhepausen, Lohn, Wohnung und Privateigentum zu beachten waren. Das heißt, man bestimmte die gleichen Arbeitsbedingungen für die Indios, wie sie in Europa üblich waren. Es ist unzweifelhaft ein großer europäischer Erfolg, daß fast 400 Jahre vor der Arbeitsgesetzgebung in Europa diese Regelungen in Amerika gesetzlich sanktioniert wurden.

Die 'Leyes Nuevas' stellten die "gute Regierung und den Erhalt ihrer Person" (d.h. der Ureinwohner) in den Vordergrund. Das war der Ton der vergangenen, immer genauer werdenden Gesetzgebung. Man erneuerte das Verbot, die Indios zu versklaven, selbst für den Fall der Rebellion oder daß sie sich selbst als solche verkauften. Aber vor allem ordnete man die Beendigung der 'encomiendas' an, die tatsächlich Anlaß zu Mißbräuchen gegen die Freiheit und die Rechte der Indios gegeben hatten.

Auf diese Weise wurde nach und nach durch einzelne, aber konkrete Maßnahmen ein schützendes System errichtet, in dem die ursprünglichen Elemente des jus commune durch Ableitungen aus dem Naturrecht überlagert wurden. Dieses System beinhaltete schließlich so verschiedene Aspekte, wie das Privat-, Arbeits-, Prozeß- und Kanonische Recht.

Naturrecht und rechtliche Stellung der Eingeborenen

Das Naturrecht an sich bedeutete einen Umbruch in der Betrachtungsweise der Eingeborenenvölker. Für Vitoria und andere Autoren dieser Richtung bildeten die Einwohner der Neuen Welt jeweils politische Gemeinschaften, und deshalb waren ihre Könige und Caciken die natürlichen Herren ihrer Völker, mit voller Macht und Herrschaft über diese. Das führte zu einer neuen Form von Expansion, in welcher der Gebrauch von Gewalt streng begrenzt wurde. Konsequenterweise verbot man, sie weiterhin Eroberung zu nennen, eine Bezeichnung, die durch Befriedung ersetzt wurde. "Die Entdeckungen soll man nicht als Eroberungen titulieren oder benennen, denn wir wünschen, daß diese mit viel Liebe und Barmherzigkeit durchzuführen sind. Wir wollen nicht, daß der Name Gelegenheit oder Vorwand gibt, damit man den Indios Gewalt oder Unrecht zufügen kann".

Aber man will noch weiter. Im Lichte des Naturrechts wurde die Tragweite der Päpstlichen Schenkung reduziert. Man sagte, daß sie zwar für die Länder, nicht aber für die Völker gelte, die sie bewohnen. So konnten die Könige von Castilien als Herrscher über die Länder der Neuen Welt Expeditionen ausschicken. Aber weder die Bulle noch die Entdeckung oder Besetzung verlieh ihnen irgendein Recht über die Völker, die in diesen Ländern lebten und welche nach dem Naturrecht frei und unabhängig waren. Mit anderen Worten, die Indios konnten ihr freies und unabhängiges Leben fortführen auf dem Grund und Boden, der materiell dem castilischen König gehörte. Das einzige, was man mit ihnen rechtmäßigerweise tun konnte, war, Bündnis- und Freundschaftsverträge schließen. Das bedeutet, die Europäer mußten sich mit den Eingeborenen auf gleicher Ebene verständigen.

Obwohl es unglaublich scheint, wurde diese Doktrin offiziell anerkannt. Infolgedessen akzeptierte man, daß der König von Castilien, Herr der Länder der Neuen Welt, nur dann Herrschaft über die sie bewohnenden Völker gewinnen konnte, wenn diese sich ihm freiwillig unterwarfen oder, ausnahmsweise, im Fall eines gerechten Krieges. Für die Anwendung dieser zwei Wege gibt es Beispiele. Schon seit 1556 ordnete man an, daß die Missionare "dafür sorgen sollen, sie (die Indios) zu bekehren und dem Glauben zuzuführen und daß sie ihn (den König) als obersten Herren anerkennen". Der gerechte Krieg fand in Chile und auf den Philippinen statt, kraft königlichen Rechts.

Es wurde bis heute viel von der Ineffizienz der 'Leyes de Indias' geredet. Man sagt, daß die Gesetze perfekt waren, aber nicht eingehalten wurden. Diesbezüglich zitiert man als Beleg den Indianoaphorismus: "Dem Gesetz wird gehorcht, aber es wird nicht erfüllt". Aber man bemerkte dabei nicht, daß dieser Aphorismus nicht die Gesetze zum Vorteil der Eingeborenen aufwiegen konnte.

Ohne Zweifel gab es im Indianorecht, wie überall im Rechtswesen, eine gewisse Rate an Gesetzesübertretungen. Aber diese Übertretungen waren nicht die Regel. Vielmehr gab es einen ständigen Kampf der Kirche, der Monarchie, vieler Gelehrter und ehrenhafter Personen für die Durchsetzung der Eingeborenrechte. Dies schloß Mißbräuche nicht aus, aber es gelang, sie auf ein gewisses Maß zu begrenzen und in vielen Fällen zu beseitigen.

Erlauben Sie mir, mit einem Beispiel zu schließen, das sich in Santiago de Chile zutrug. Zur Zeit der Stadtgründung im Jahre 1541 wurden die Indios gegen die gel-

tenden Gesetze ihres Landes beraubt. Aber elf Jahre später wandten sich diese Indios, vertreten durch ihren Caziken, mit dem christlichen Namen Martín, mittels des Bevollmächtigten an den Rat der Stadt, der sich aus dem Kern und den Besten der Konquistadoren gebildet hatte, und erhielten von ihm als Kompensation des erlittenen Unrechts anderes Land zugewiesen. Sie behielten dies bis zur chilenischen Unabhängigkeit im 19. Jahrhundert.

Zusammenfassung

Im Ganzen genommen ist der Dialog zwischen Hispanoamerika und Europa eines der beeindruckendsten Kapitel der europäischen Expansion. In Hispanoamerika begann dieser Dialog hauptsächlich auf missionarischer und nicht merkantiler Grundlage. Dort spricht man weder von 'Kolonien', noch findet man sie tatsächlich vor. An ihrer Stelle begegnet man dort auch namentlich so genannten Reichen oder Staaten mit eigenem Territorium und eigener Bevölkerung, keiner europäischen Macht unterworfen, und das heißt zugehörig. Und dort finden schließlich die Eingeborenen als freie Vasallen ihren Platz zusammen mit den anderen Teilen der Bevölkerung: Europäern, Mestizen, Schwarzen und anderen mehr.

Außerdem überließ man sie nicht sich selbst. Um ihre Unterlegenheit zu kompensieren, schützte man sie durch ein besonderes Herrschaftssystem. In diesem Sinne glaube ich sagen zu können, daß dank der Europäer, dank des Allgemeinen Rechts und des Naturrechts, Hispano-Amerika sich in das Vaterland dessen verwandelte, was man später in der Zeit der Kolonisation Nordamerikas die Menschenrechte genannt hat, allerdings mit dem Unterschied, daß sich im Falle Hispanoamerikas die Philosophie und das Recht nicht darauf beschränkten, Menschenrechte zu proklamieren, sondern auch für ihre Durchführung kämpften.

Eberhard Straub

DAS SPANISCHE REICH UND DIE IDEE DER MENSCHENRECHTE¹

In Spanien hatten sich seit dem 15. Jahrhundert Anschauungen verfestigt, die mit der wünschenswerten Erneuerung der westgotischen Monarchie und der Einheit der Halbinsel den Gedanken einer Weltherrschaft von Spanien aus verknüpften. Sprach man dem Römischen Kaisertum seinen universalen Charakter ab, so lebte doch immer eine mehr vage als konkret formulierte Vorstellung von einem Friedensreich, das alle Völker umfassen sollte, und mit dem die Ankunft des Antichristen verzögert würde.

Diese alten eschatologischen Ideen waren auch mit dem Römischen Kaisertum verbunden. Sie vermischten sich aber vor allem mit den nationalen Königreichen, und der erwartete "gerechte Kaiser", der dies Friedensreich eines Tages heraufführen würde, konnte ebenso gut ein französischer, spanischer oder englischer König sein. Der sich entwickelnde nationale Staat im Umkreis dieses Gedankens trug von vornherein eine Anlage, in einen Universalismus umzuschlagen und sich zu dem Anspruch zu erheben, die umliegenden Staaten, gar die bekannte Welt einem französischen, deutschen oder spanischen Reich zu unterwerfen.

Die Entdeckung Amerikas verstärkte solche Hoffnungen und Erwartungen und kräftigte einen Machtanspruch, der über die Säulen des Herakles hinausgriff und ganz offensichtlich dem göttlichen Willen entsprach, damit endlich "unum ovile et unus pastor" in der Welt sei, die Völker in Eintracht und Frieden unter spanischer Herrschaft zu leben vermögen.

Spanien erscheint als das von Gott unter dem Gesetz der Gnade auserwählte Volk, dem seiner nationalen Tugenden wegen die Weltherrschaft von Gott nicht nur verheißen, sondern gegeben ist. Die Idee Dantes, daß der beste Mann herrschen solle, fügte sich zwanglos in die Vorstellung ein, daß das beste Volk den besten Herrscher hervorbringen werde, der die Welt unter Spaniens Führung eint und den Glauben in allen Erdteilen verbreitet. Der spanische Universalismus setzt also nicht eine römische Kaiser- und Reichsidee fort. Er entwickelte sich aus dem nationalen Selbstbewußtsein des souveränen Staates. Mit dem spanischen Reich und der es rechtfertigenden Idee erschien ein neuer, vom Sendungsbewußtsein eines Volkes geformter Ordnungs- und Friedensgedanke, der die Welt umfaßte und unterwerfende Anerkennung forderte.

1 Umfangreiche Belege zu der hier behandelten Thematik finden sich in E. Straub, *Das Bellum Iustum des Hernán Cortés in Mexico*, Köln 1976; ders.: *Pax et Imperium oder Spaniens Kampf um seine Friedensordnung in Europa zwischen 1617 und 1635*, Paderborn 1980.

Neben die religiöse Rechtfertigung trat immer nachdrücklicher, in Anlehnung an Cicero, der Hinweis auf Spaniens überlegene Zivilisation, die Unterwerfung verlangen dürfe, weil mit ihr die unterlegenen Völker auf eine höhere Stufe der Entwicklung innerhalb des spanischen Friedens gebracht werden konnten und sich zum wahren und ganzen Menschen auszubilden vermochten.

Der Eroberer ist Befrieder und Befreier zugleich. Doch die Spanier blieben sich während der conquista stets bewußt, daß die Gebiete und Reiche der Heiden nicht herrenloses Gut waren, und daß demzufolge nicht ohne weiteres deren jeweilige politische und soziale Ordnung umgestürzt werden durfte, nur weil es die Ordnung von Heiden war. Denn auch diese verdient, weil aus dem Naturrecht entstanden, Anerkennung und Respekt. Die bloße Tatsache der Entdeckung schuf keine Rechtstitel. Theorien von päpstlicher oder kaiserlicher Oberherrschaft über die gesamte Erde wurden gerade in Spanien verworfen, weil sie die Souveränität ihrer Könige beeinträchtigten.

Es mußte also eine Argumentation gefunden werden, die rechtlich einwandfrei den spanisch-imperialen Anspruch einer Gerechtigkeit und Frieden stiftenden Herrschaft begründete. Ein strenger Legalist, Humanist und Christ wie Hernán Cortés achtete sehr genau darauf, seinen Krieg in Mexiko mit den europäischen Überlieferungen zum gerechten Krieg in Einklang zu halten. Er bemühte sich, seine Feldzüge zumindest in Übereinstimmung mit den verbindlichen Rechtssätzen erscheinen zu lassen, die später Franz von Vitoria systematisierte, eben um die conquista zu rechtfertigen.

In der Neuen Welt konnte kein neues oder anderes Recht gelten. Cortés führte gerechte Kriege unter Berufung auf den Schutz, den Verbündete erwarten dürfen wie auf das Recht des ungehinderten Verkehrs unter den Menschen. Er führte Kriege zum Schutz von Christen und Konvertiten, die unter Heiden leben, aus Nächstenliebe, um gegen Tyrannei, ungerechte Bedrückung, widerwärtige Grausamkeit einzuschreiten und unter Berufung auf den päpstlichen Missionsauftrag, der exklusiv zur besseren Sicherheit der Verkündigung einem Volk oder König verliehen werden kann.

Cortés bewegte sich damit nicht im rechtsfreien Raum, sondern zog die Neue Welt unmittelbar in die Rechtsvorstellungen der Alten hinein. Er war ganz und gar ergriffen von der imperialen Sendung Spaniens und von dessen Berufung, den Frieden zu stiften. Er betritt ein Reich, das in sich selbst uneins ist, das von discordia, superbia und mangelnder iustitia verwirrt ist, das keine Ruhe und kein Glück des Friedens kennt. Was sie dort Freiheit nennen, verwirrt durch Lüge und Bosheit wie Zwietracht, ist nur ein dauernder Krieg aller gegen alle. Im "Reich des Bösen", des Montezuma, der "schlecht und pervers" ist, tritt er als "Befreier" auf, als Befreier von Ungerechtigkeit, Gewalt, Laster und Irrtum, als Befreier zur göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit, die sich in der Gerechtigkeit seines Königs und in dessen Reich mehr als nur schattenhaft äußert.

Er öffnet den Weg zur Pax Christiana, die aber zugleich als Pax Hispanica erscheint unter der Herrschaft des gerechten Königs von Kastilien, der als wahrer Weltherrscher aufgrund seiner Gerechtigkeit dominus terra marique ist, dessen Reich der Ozean keine Grenzen setzt, sondern dem auch die Meere eingegliedert werden, ja mehr noch, dem das Universum dient.

Die Freiheit der Mexikaner ist kein nennenswertes Gut, da sie sich nur in Unruhe und Unglaube äußert, wohingegen die Einordnung in den Frieden des spanischen Reiches die Indios dahin führen wird, die wahre Freiheit in Gott zu finden und nach einem längeren Erziehungsprozeß spanische Bürger mit allen Rechten, die solchen gebühren, zu werden. Der einzige wirkliche Nachteil, der den Eingeborenen aus der Sicht des Hernán Cortés geschehen kann, ist, ausgeschlossen zu bleiben von "Pax et Imperium" Spaniens.

Missionieren hieß für ihn zivilisieren, die noch Unkultivierten mit der Kultur vertraut zu machen, in der sich das Christentum entwickelt hatte. Hier nähert er sich Gedanken, die der christliche Humanist Sepúlveda später vortrug, für den die Kultur und nicht die Natur die Humanität bestimmte. Sepúlveda mochte sich dazu entscheiden, daß die Indios, weil unzivilisiert im christlich-europäischen Sinne, vorerst in ihrer noch völligen Naturbefangenheit natürlicherweise dienende Elemente in einer Zivilisation sein mußten, die sich anschickte zu einer weltumspannenden Kultur zu werden.

Wenn er sie Diener, nicht Sklaven von Natur aus nennt, dann in Übereinstimmung mit einer ebenso christlichen wie gesellschaftlichen Überzeugung, daß nämlich die Natur es sei, die den Menschen versklave und daß die Natur es sei, aus deren Abhängigkeit sich der Mensch befreien müsse, um unabhängig von Launen, Verwirrung und Selbstbetrug zur schönen und freien Selbstbeherrschung zu gelangen. Es war kein unabänderliches Schicksal, unfrei oder mit geminderter Freiheit, wie auch die meisten Europäer, leben zu müssen. Denn die Zivilisation, die Humanität, die Kultur soll ja jeden auf seine Weise umfassen und ihm zur Selbsterkenntnis verhelfen. So wie im weltlichen Regiment der Weise und Würdigere den Vorzug aufgrund überlegener Tugend empfängt, so mag der Indio eben vorläufig - wie alle übrigen mangelhaft Gebildeten - sich dem Weisen und Würdigeren unterordnen, bis er, ohne Brechung seines Willens, ohne Gewalt, sich zum kultivierten Christen entwickelte, dem dann, je nach sozialer Stellung, das Seine angemessen zuteil wird.

Die ihn bisher umfängende staatliche Ordnung wird, weil ihm zum Nachteil aufgrund despotischer Willkür, jetzt zu seinem Vorteil aufgehoben. Er empfängt dafür die persönliche Freiheit eines Christenmenschen und die bürgerlichen Rechte, beschränktere oder erweitertere, wie auch in Spanien, werden ihm zugesichert. Doch soweit von Frieden und Gerechtigkeit die Rede war, meinte Freiheit auch die "Bewegungsfreiheit" der Staaten. Diese sollte, weil der Friedensordnung Spaniens hinderlich und seiner Sendung im Wege, Gerechtigkeit zu schaffen, zu erhalten und die beglückende Ruhe der in sich selbst schwingenden Ordnung zu gewährleisten, beschränkt oder aufgehoben werden.

Dies galt aber ebenso für die europäischen Staaten. Bis tief ins siebzehnte Jahrhundert hinein, vor allem während des Dreißigjährigen Krieges, der als ein erster Weltkrieg in der Karibik, in Ormuz und in Indonesien geführt wurde, wandte sich Spanien gegen jene Freiheitsparole und gegen Theorien vom Gegendruck der Kräfte, der ein ruhiges Gleichgewicht erzeuge. Die Berufung auf die Freiheit, die indessen auch zur Gewissensfreiheit wurde, zur Freiheit der Meere, um Spanien die Herrschaft im Atlantik, in seinem Meere, streitig zu machen, wie das Bekenntnis zur Freiheit der Okkupation, erschien den Spaniern nur als Vorwand - als Vorwand, um egoistische Ziele durchzusetzen und eine von Spanien mühsam aufrechterhaltene Ordnung aufzubrechen, in welcher ganze Regionen, wie Italien und Deutschland, zu

ihrem Vorteil in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt, neutralisiert werden sollten, damit sie unter spanischem Schutz stehend nicht in die Konflikte mit Frankreich oder England hineingezogen würden.

Zäh bemühte sich Spanien bis 1660 darum, sein weites Reich als einen Großraum frei von Interventionen anderer Mächte zu halten und durch das Gewicht seiner Masse die Gegner unter sich zu spalten, von Interventionen abzulenken, sie seiner Ordnung einzuflügen.

Die Spanier verwarfen strikt solche Theorien der Engländer und Franzosen, wonach "hinter der Linie", jenseits der Azoren und des Wendekreises des Krebses, das europäische Recht nicht mehr gelten sollte und dort uneingeschränkte Bewegungsfreiheit herrsche, gewissermaßen ein rechtsfreies Gebiet sich auftäte. Es gelang ihnen nie, die überseeischen Königreiche in Friedensverträge miteinzubeziehen. Und wenn sie ab 1621 wieder mit den Niederlanden Krieg führten, die den Waffenstillstand außerhalb Europas nicht anerkannten, dann weniger der Religion wegen, als eben um Amerika zu sichern, die portugiesischen Besitzungen im Osten, um den Raum der Pax Hispanica möglichst als selbständige Sphäre zu erhalten.

Franzosen, Engländer und Holländer empfanden den Druck des spanischen Friedens als Last, als Beengung ihres Ehrgeizes. "Die Tyrannei" Spaniens, wortreich immer wieder veranschaulicht gerade mit dem Horrorgemälde spanischer Verbrechen in Amerika - nicht aus besonderer Anteilnahme für die Eingeborenen, vielmehr als Beschwörung all des Bösen, das durch Spanien drohe - schien ihnen die Freiheit einzuschränken oder gar auszulöschen. Unter Berufung auf die Freiheit als höchstem Gut war ihnen jedes Mittel gegen den spanischen "Tyannen" recht, erschien ihnen alles als erlaubt. Denn Notwehr, die Not kennt kein Gesetz. Ihnen galt der Friede nicht mehr als tranquillitas ordinis, sondern als ein ständig wechselnder Vertrag, je nach Interessen und deren Ausgleich, aber immer mit der Absicht, alles im Fluß zu halten, um die eigene Berufung zu hegemonialer Macht oder zur Weltherrschaft, um die sie Spaniens verwirklichtes Weltreich vorläufig betrogen hatte, eines Tages durchsetzen zu können. Die dauernde Konkurrenz der Staaten schuf keine Ruhe, aber alle dachten, mit ihrem möglichen Schwergewicht wäre Spanien erst einmal auf sich selbst zurückgeworfen, dieser Konkurrenz Hemmungen auferlegen zu können. Cromwell verband unverhohlen den Anspruch auf die libertas, auf die Freiheit der See, mit dem Gedanken an ein künftiges Imperium, weil der Atlantik als englisches Meer, die Herrschaft auf See England dazu befähigen werde, das ihm verheißene, ihm zustehende Reich zu gründen.

Die skrupulösen Überlegungen der Spanier, inwieweit Christen berechtigt seien, sich die Gebiete der Heiden anzueignen, beschäftigte die Gegner Spaniens nicht sonderlich. Sie kämpften in Amerika gegen eine etablierte europäische Macht, und im Krieg gegen Spanien war alles erlaubt, um sich vor dessen tyrannischen, bösen Anschlägen zu verwahren. Spanien konnte jedoch die atlantische Welt und den pazifischen Raum nicht als einen Großraum erhalten. Zeitweise war es sogar bemüht, die Ostsee zu einem habsburgischen Meere zu machen, um die Holländer von der "Mutter des Kommerz", von ihren Handelsgrundlagen abzutrennen, und damit auch aus dem Atlantik zu entfernen.

Hinter Spaniens Reichs- und Friedensidee standen mittelalterlich-antike, christliche Grundsätze. Aber die Reichsidee war kein Anachronismus. Der moderne Staat mit all seinen bürokratischen und militärischen Machtmitteln, so unvollkommen wie

damals allerdings möglich, wollte dieser Idee zu einer Entsprechung in der Realität verhelfen. Die "Weltmonarchie" war ein sehr modernes Phänomen. Zu ihr gehörte der moderne Staat.

Die Pluralität der Staaten in Europa entzog sich dagegen einer umgreifenden, ihre Souveränität beeinträchtigenden Friedensordnung. Doch das bleibende Verdienst der Spanier war es, daß sie die eine Welt, von der Luis Vives unter dem Eindruck der Entdeckung Amerikas sprach, als eine einzige Welt behandelten und zusammengeschlossen wissen wollten. Das sicherte trotz aller Unzulänglichkeiten den Indios ihre Anerkennung als Mensch, ihren Rechtsschutz und ihre Lebens- wie Überlebensmöglichkeiten.

In Süd- und Mittelamerika muß man nicht wie im Norden "Humangärten" besichtigen, um dort letzte Eingeborene zu treffen. Die Verbindung Amerikas mit Europa durch die Spanier bewirkte aber auch, daß die Indios alles, was sie über sich wissen, von den Spaniern wissen. Mochten diese auch vieles vernichtet haben in bester Überzeugung - sie schrieben dennoch deren Erinnerungen auf, schrieben deren Geschichte, entwarfen eine Schrift über deren Sprachen, erstellten Grammatiken und Wörterbücher, längst bevor es überhaupt eine englische Grammatik gab. Zugleich aber vermittelten sie durch Christianisierung und Hispanisierung den Eingeborenen jene Gedanken der persönlichen Freiheit, all jene Ideen, mit denen sie bis auf den heutigen Tag nach der ihnen angemessenen freien Ordnung suchen. Sie zogen die Neue Welt in die Alte, bemächtigten sich ihrer nach ihren zeitgenössischen Vorstellungen. Doch anders konnten sie, geprägt von vielen Traditionen sittlicher, rechtlicher, geographischer und anthropologischer Art sich das ganz Unvertraute nicht vertraut machen, das Fremde nicht aneignen und in ihre Welt übersetzen.

Doch umsichtig und skrupulös wie sie waren, gelangten sie darüber zum Begriff der einen Menschheit, ebneten sie einen Weg innerhalb ihres Reiches, der zu den Menschenrechten im heutigen Sinne hinführte. Die christlich verstandene Menschenwürde bewahrte die Spanier vor den biologisch-naturgesetzlichen Anschauungen französischer und englischer aufgeklärter Menschenfreunde, die im achtzehnten Jahrhundert gleichsam als Naturgesetz verkündeten, daß der Amerikaner unreif sei und dies bleiben müsse aufgrund von Klima und Bodenbeschaffenheit, ein untergeordnetes Lebewesen, weil kindisch-degeneriert. Die christlich-imperialen Spanier kannten keine Hierarchie der Menschen. Dieser Gefahr entzogen sie sich rasch. Erst die aufgeklärten Humanisten vollzogen diesen Schritt.

ARISTOTELISCHER HUMANISMUS UND INHUMANITÄT?
SEPULVEDA UND DIE
AMERIKANISCHEN UREINWOHNER¹

Wohl kein Problem der Geschichte der europäischen Expansion nach Übersee während der frühen Neuzeit hat bis in unsere Tage Geschichtsschreiber, Literaten, Philosophen, Theologen und Juristen dermaßen beschäftigt, wie die in Spanien während des 16. Jahrhunderts ausgefochtene Kontroverse über den Charakter und die angemessene Behandlung der amerikanischen Ureinwohner. Die Kontroverse diente national denkenden Historikern in Spanien zur Glorifizierung der spanischen Kolonisation, reformatorisch gesonnenen Autoren als Nachweis für den grausamen und unmenschlichen Charakter der Vormacht der Gegenreformation, Theologen zum Beweis des humanitären Grundzugs christlicher Mission in Übersee, Juristen leiteten aus ihr die Anfänge des modernen Völkerrechts ab und Philosophen bedienten sich dieser Debatte in verschiedenster Form, um bald die Überlegenheit der europäischen Kultur, bald ihre Verderbtheit im Vergleich mit der des "bon sauvage" zu belegen.² Die Bedeutung dieser Debatte hält bis in unsere Tage an und spielt selbst in der globalen Auseinandersetzung des Nord-Süd-Konflikts gelegentlich eine Rolle, wie man beispielsweise Reden Fidel Castros entnehmen kann.³ Die Hauptprotagonisten jener Debatte im Spanien des 16. Jahrhunderts, der Dominikanermönch Bartolomé de las Casas, als engagierter Verteidiger der Indianer, und sein Gegenspieler,

-
- 1 Erstveröffentlichung in: Wolfgang Reinhard (Hg.), *Humanismus und Neue Welt*, Deutsche Forschungsgemeinschaft, Mitteilung XV der Kommission für Humanismusforschung, Weinheim 1987, S. 143-166.
 - 2 Eine wirklich umfassende Geschichte des Nachwirkens dieser Debatte um die Natur, den Charakter und die angemessene Behandlungsweise der amerikanischen Ureinwohner liegt bislang nicht vor. In allgemeinerem Kontext wird ihre Nachwirkung nachgezeichnet in Benjamin Keen, *The Aztec Image in Western Thought*, New Brunswick 1971; bei Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, 2. erw. und verb. Aufl. México 1982 (die erste italienische Auflage erschien 1955); faßbar ist die Bedeutung der Debatte auch in der Nachwirkung von Las Casas Schriften und deren vielfältigen späteren Nachdrucken, vgl. dazu V. Afanasiev, "The Literary Heritage of Bartolomé de Las Casas", in: Juan Friede/Benjamin Keen (Hg.), *Bartolomé de Las Casas in History. Toward an Understanding of the Man and His Work*, De Kalb 1971, S. 538-578, und Raymond Marcus, "Las Casas in Literature", in: ebd., S. 581-600. - Zur Nachwirkung in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts denke man beispielsweise nur an Reinhold Schneiders *Las Casas vor Karl V.* und Hans Magnus Enzensbergers *Bartolome de Las Casas kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*.
 - 3 Vgl. z.B. das Interview Fidel Castros mit der spanischen Zeitung *El Pais* vom 21. Juli 1985.

der humanistisch gebildete Theologe, Philosoph, Jurist und Chronist Juan Ginés de Sepúlveda, als Verteidiger des spanischen Vorgehens in Amerika, beide interessanterweise Andalusier, werden auch heute noch als Kronzeugen von Befreiungsbewegungen und Menschenrechtsorganisationen bemüht, bzw. als Propagandisten von Kolonialismus, Imperialismus und Völkermord verteufelt. Gerade Sepúlveda wurde so zu einer historischen Unperson, zu einer Art Buhmann der Menschheitsgeschichte, der mit Adolf Hitler in Verbindung gebracht wurde, etwa wenn bereits 1945 ein guatemaltekkischer Wissenschaftler zu der uns hier beschäftigenden Thematik einen Aufsatz mit dem Titel "Von Aristoteles zu Hitler" schrieb oder eine in Barcelona erscheinende Fachzeitschrift zur lateinamerikanischen Geschichte unter Bezugnahme auf das 1992 bevorstehende 500jährige Jubiläum von Kolumbus' Landung in Amerika ein Herausgebervorwort unter der Überschrift "Viele Mauthausen" publizierte und die spanische Eroberung so mit dem Holocaust an den Juden in Beziehung setzte.⁴ Diese Beispiele mögen genügen um zu verdeutlichen, daß die Beschäftigung mit dem Thema "Humanismus und neue Welt" einen brisanten Aktualitätsbezug gerade im Vorfeld der von den Staaten des amerikanischen Kontinents mit höchst gegensätzlichen Vorzeichen betriebenen Vorbereitungen für das Jubiläumsjahr 1992 hat.

Vor dem oben skizzierten Hintergrund muß es freilich überraschen, daß angesichts der Bedeutung der Thematik bislang nur recht wenig ernsthafte Forschungsarbeit zu diesem Komplex betrieben wurde. Es gibt keine halbwegs befriedigenden Editionen der entscheidenden Quellen zu dieser Kontroverse, ja, ein großer Teil ist bislang überhaupt nicht ediert. Selbst die Werke der beiden genannten Hauptprotagonisten der Debatte sind nicht zusammenhängend in textkritischen und kommentierten Ausgaben publiziert, so daß man auf eine Flut von zum Teil schwer zugänglichen Veröffentlichungen zurückgreifen muß, um sich unabhängig von den Veröffentlichungen der Spezialforschung ein Bild von den Argumenten der Gegner in der Debatte verschaffen zu können. Während die Fülle der Schriften von Las Casas noch vergleichsweise leicht in ihrem größeren Teil zugänglich ist,⁵ liegen zu Sepúlveda nur seine beiden Hauptschriften zu der Kontroverse in keineswegs befriedigenden neueren Ausgaben vor, während sein umfangreiches humanistisch-philosophisch-theologisch-juristisches Werk überhaupt nicht ediert und seine von ihm selbst veröffentlichte Briefsammlung nur auszugsweise in einer modernen Ausgabe vorliegt, sieht man einmal von der unvollständigen Edition seiner Werke durch die spanische Akademie der Geschichte aus dem Jahre 1780 ab, die heute freilich außerhalb Spaniens kaum zu finden ist.⁶ Ungeachtet der Bemühungen des spanischen

4 Vgl. Rafael Arévalo Martínez, "De Aristóteles a Hitler", in: *Boletín de la Biblioteca Nacional* (Guatemala), tercera época, no. 1 (1945), S. 3 f.; Muchos Mauthausen, in: *Boletín Americanista* (Barcelona), año XXV, núm. 33 (1983), S. 1.

5 Vgl. Raymond Marcus, "Las Casas: A Selective Bibliography", in: Juan Friede (Hg.), vgl. Anm. 2), S. 603-616. - Seither sind eine ganze Reihe von Las Casas' Schriften erneut oder erstmals herausgegeben worden, wirklich kritische Editionen sind darunter freilich nicht.

6 Juan Ginés de Sepúlveda, *Opera*, 4 Bde. Madrid 1780. - Weiter liegen von Sepúlvedas Werken vor: *Democrates Alter*, hg. v. Angel Losada. Madrid 1951; *Epistolario de Juan Ginés de Sepúlveda*, hg. v. A. Losada. Madrid 1966; *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, editados y traducidos por Angel Losada. Madrid 1963; Juan Ginés de Se-

Historikern und Philologen Angel Losada, um die Sepúlveda-Forschung voranzutreiben, fehlt bislang auch eine Biographie des Humanisten, sieht man von dem völlig unbefriedigenden Buch des Engländers Bell aus den 20er Jahren unseres Jahrhunderts und dem 1944 erschienenen Werk von Juan Beneyto mit dem Titel: *Juan Ginés de Sepúlveda, Humanist and Soldat* in spanischer Sprache ab.⁷ Jedem in der historisch-philologisch-textkritischen Tradition der Humanismusforschung stehenden Wissenschaftler müßten die Haare zu Berge stehen, sobald er sich mit den Editionen von Sepúlvedas Schriften und der Literatur über das Leben und Werk dieses zweifellos bedeutenden spanischen Humanisten konfrontiert sieht.⁸

Es kann daher auch nicht überraschen, daß sich in der Literatur über diese Persönlichkeit sehr bald Klischeevorstellungen und Simplifizierungen durchsetzten, die, reduziert auf ihren Kern, behaupten, daß Sepúlveda, gestützt auf die Lehre des Aristoteles von der Minderwertigkeit von Barbaren und dem daraus abzuleitenden Status von naturbedingten Sklaven bzw. Untertanen der Zivilisierten, das Vorgehen der Spanier gegen die Indianer mit Waffengewalt gerechtfertigt habe. Mit seinem Buch *Aristotle and the American Indians*⁹ lieferte der nordamerikanische Historiker Lewis Hanke 1959 gewissermaßen die gängig gewordene Formel für diese Beurteilung, wenn auch, wie angesichts der Verdienste von Hanke um die Erforschung dieser Thematik gesagt werden muß, dies wohl eher ungewollt geschah. Nicht genug mit diesen Simplifizierungen, hat sich selbst die seriöse Las-Casas-Forschung der Nachkriegszeit auch noch eifrig bemüht, die Person Sepúlvedas zu diskriminieren, indem sie in der Nachfolge von Las Casas, der selbst wenig zimperlich mit seinen Gegnern umging, den Humanisten als von den Eroberern Amerikas gekauften und mit dem den Indianern abgepreßten Edelmetall bezahlten Mietling verunglimpfte,

púlveda, *Fray Bartolomé de Las Casas, Apología*. Traducción castellana de los textos originales latinos, introducción, notas e índices por Angel Losada. Madrid 1975; Juan Ginés de Sepúlveda, "Proposiciones temerarias, escandalosas y heréticas que notó el doctor Sepúlveda en el libro de la conquista de Indias", in: A. M. Fabié, *Vida y escritos de don Fray Bartolomé de las Casas*. 2 Bde. Madrid 1897, Bd. 2; Juan Ginés de Sepúlveda, "De Rebus Hispanorum gestis ad novum orbem mexicumque", in: Seminario Americanista, Universidad de Valladolid (Hg.), *Juan Ginés de Sepúlveda y su crónica indiana, en el IV Centenario de su muerte 1573-1973*, S. 187 ff.

7 A. F. G. Bell, *Juan Ginés de Sepúlveda*, Oxford 1925; Juan Beneyto Pérez, *Ginés de Sepúlveda, humanista y soldado*. Madrid 1944.

8 Angel Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su "Epistolario y nuevos documentos"*, Madrid 1949, Kapitel IX, X und XII gibt eine Übersicht über die Werke Sepúlvedas, deren Manuskripte und zeitgenössische Editionen.

9 Lewis Hanke, *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*, Bloomington/London 1959; die wichtigsten anderen Werke Hankes zu dieser Problematik sind: *Las teorías políticas de Bartolomé de Las Casas*, Buenos Aires 1935; *The First Social Experiments in America: A Study in the Development of Spanish Indian Policy in the Sixteenth Century*, Cambridge Mass. 1935; *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires 1949 (engl. Ausg.: *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Boston 1965); *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Caracas 1968; *All Mankind is One. A Study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*, De Kalb 1974.

wie dies etwa der spanische Historiker Giménez Fernández in seinen bedeutenden Arbeiten über Las Casas tat.¹⁰

Bevor wir uns jedoch dem Thema im engeren Sinne zuwenden, sollen einige historische Tatsachen in Erinnerung gerufen werden, die den Hintergrund der ganzen Problematik deutlich machen können. Mit der Wiederentdeckung der Kanarischen Inseln im 14. Jahrhundert waren Christen im Zuge der sich zögerlich entfaltenden Expansion im Atlantik erstmals auf heidnische Nichteuropäer im engeren Sinne gestoßen. Bis dahin hatte das christliche Europa des Spätmittelalters, sieht man einmal von der Ostkolonisation ab, die freilich keine Rechtstiteldiskussion nach sich zog¹¹, nur Kontakt mit Juden und Moslems als einzigen Nichtchristen gehabt, die jedoch aus theologischer Sicht als renitente Ungläubige eingestuft wurden, die ungeachtet der Verkündigung des Christentums in ihrem Unglauben beharrten. Aus diesem Grunde galten aus christlicher Vorstellung heraus Kriege gegen Ungläubige und die Versklavung von Nichtchristen als legitim, sofern nicht rechtliche Garantien christlicher Herrscher gegenüber solchen Bevölkerungsgruppen diesen Schutz boten. Auf der Iberischen Halbinsel diente zur Legitimierung von Krieg gegenüber den Mauren zusätzlich die Vorstellung, daß es sich um die Rückeroberung altchristlichen Gebietes handele. Dazu ging bis zum Beginn der Neuzeit vom Kreuzzugsgedanken eine Legitimierung von Krieg gegen Ungläubige aus. Daneben kursierten im christlichen Europa des Spätmittelalters, stark vereinfacht gesagt, zwei verschiedene Lehrmeinungen über die Rechtmäßigkeit von politischen und sozialen Ordnungen unter Nichtchristen: einmal die Position des Thomas von Aquin, die das Naturrecht in gewisser Weise über die christliche Ordnung stellt und von da aus die Auffassung vertreten konnte, daß es auch unter Nichtchristen eine auf dem Naturrecht basierende Ordnung geben könne, die von Christen zu respektieren sei; demgegenüber setzten Aegidius Romanus und Heinrich von Susa Naturrecht und christliches Recht gleich und negierten von da aus die Möglichkeit von naturrechtlich begründeten

10 Angel Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su "Epistolario"*, S. 105, nennt den historischen Zusammenhang, den er einer Dokumentenedition von Lewis Hanke entnimmt. In polemischer Überspitzung übernimmt Manuel Jimenez [sic. - gängige Schreibweise Giménez] Fernández, "Estudio preliminar", in: *Fr. Bartolomé de las Casas. Tratado de Indias y el Doctor Sepúlveda*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Bd. 56. Caracas 1962, S. XXXII. - Der Sachverhalt ist folgender: Nach der Kontroverse hatte der Stadtrat von México geschlossen, Sepúlveda als Dank für seine Verteidigung der Rechte der Kolonisten ein Geschenk zukommen zu lassen - soweit das von Hanke zitierte Dokument -, wobei freilich nicht bekannt ist, welcher Art das Geschenk war ("joyas y aforros hasta el valor de 200 pesos de oro de minas",) und ob Sepúlveda es überhaupt erhielt. Fest steht, daß es sich um eine nachträgliche Gabe gehandelt hat. Außerdem waren derlei "Geschenke" an Hölflinge und Beamte in jener Zeit eine fest etablierte Praxis.

11 Man muß diesbezüglich freilich berücksichtigen, daß die Ostexpansion seit dem Zeitalter der Ottonen nicht auf völlig neuartige, unbekannte Völkerschaften traf, sondern es sich um bekannte, nichtchristliche slavische Völkerschaften handelte, so daß hier Außen- und Machtpolitik, Grenzprobleme, missionarisch-zivilisatorischer Sendungsgedanken etc. unauflöslich miteinander verknüpft waren. Im weitesten Sinne war dies "europäische Innenpolitik" und nicht der Vorstoß in unbekannte Weltgegenden, so daß trotz zahlreicher Parallelen beide Phänomene nicht problemlos zu vergleichen sind.

Ordnungen unter Nichtchristen, die von Christen anzuerkennen sei¹². Die letztgenannte Auffassung dominierte lange Zeit und diente den am Expansionsprozeß beteiligten Kräften zur Legitimierung von Krieg, Beutezügen und Versklavung von Nichtchristen. Die Auffindung der heidnischen Kanaren änderte an dieser Auffassung zunächst nichts, zumal erst zu Beginn des 15. Jahrhunderts erste Versuche zu ihrer Unterwerfung und Christianisierung unternommen wurden. Erste Missionserfolge veranlaßten freilich bereits 1434 Papst Eugen IV. in der Bulle *Regimini gregis* die Bekämpfung und Versklavung der kanarischen Guanchen zu verbieten, die christliche Mission tolerisierten und so als kurz vor der Annahme des Christentums stehend angesehen wurden. Nachdem seit Beginn der 40er Jahre des 15. Jahrhunderts die portugiesische Expansion auf schwarzafrikanische Heidenvölker gestoßen war und in deren Gefolge christliche Missionare an der afrikanischen Küste tätig wurden, dehnte Papst Sixtus IV. mit der Bulle *Pastoris Aeterni* 1472 die o.a. Bestimmungen auch auf die von der Mission erfaßten Schwarzafrikaner aus. Weitergehende Debatten um die Behandlung der neu angetroffenen Heidenbevölkerung entspannen sich zunächst nicht, was wahrscheinlich darauf zurückzuführen ist, daß die Portugiesen an der afrikanischen Küste lediglich eine Handelskolonisation betrieben und keine effektive Besitznahme und Kolonisation der angetroffenen schwarzafrikanischen Völker anstrebten. Man beschränkte sich darauf, Handelsstützpunkte anzulegen, mit den benachbarten Stämmen gute Beziehungen herzustellen und von ihnen die begehrten Waren, einschließlich der Negersklaven, einzutauschen. Da die portugiesische Krone auch keine Anstrengungen unternahm, mit staatlicher Hilfe die Verbreitung des Christentums zu fördern, blieb die Mission für längere Zeit auf vereinzelte Versuche einzelner Orden und Kleriker begrenzt, so daß sich keine rechtlichen Probleme im Umgang mit den Afrikanern ergeben zu haben scheinen.

Anders stellte sich die Situation in Spanien, bzw. Kastilien, dar, das erst nach erfolgter Rückeroberung des maurischen Granada, seine maritimen Expansionsbestrebungen intensivierte. Auch hier verfolgte man zunächst die Politik einer Handelskolonisation in den von Kolumbus in Besitz genommenen Gebieten der Karibik. Als sich jedoch schon nach der zweiten Reise des Kolumbus herausstellte, daß diese Politik ungeeignet war, um die enormen Kosten zu decken, leitete die Krone eine Politik der Siedlungskolonisation und effektiven Besitznahme der aufgefundenen Gebiete ein, nach dem Vorbild der Kanarischen Inseln, wo die Krone seit dem Ausgang der 70er Jahre ebenfalls unter Mobilisierung der Privatinitiative die Unterwerfung und Besiedlung in Angriff genommen hat.¹³ Bereits auf den Kanaren hatte die Krone strikt verboten, die sich friedlich unterwerfenden Eingeborenen zu versklaven und mehrfach den Rücktransport von Guanchen verfügt, die in Spanien als Sklaven verkauft worden waren und glaubhaft machen konnten, daß ihre Versklavung widerrechtlich erfolgt war. Das spanische Konzept der Siedlungskolonisation sah von An-

12 Vgl. dazu und dem Folgenden das Résumé dieser spätmittelalterlichen Entwicklungen am Rande der Ökumene bei Antonio Rumeu de Armas, *La política indigenista de Isabel la Católica*, Valladolid 1969.

13 Zu den Kanarischen Inseln vgl. Eduardo Aznar Vallejo, *La integración de las Islas Canarias en la Corona de Castilla 1478-1526*, Madrid 1983; Felipe Fernández-Armesto, *The Canary Islands after the Conquest. The Making of a Colonial Society in Early Sixteenth Century*, Oxford 1982; zu Amerika vgl. Juan Pérez de Tudela, *Las armadas de Indias y los orígenes de la política de colonización (1492-1502)*, Madrid 1956.

fang an vor, die angetroffenen Eingeborenen, ob auf den Kanaren oder in Amerika, in eine spanisch-christlich geprägte Ordnung nach dem Vorbild des Mutterlandes zu integrieren, wobei der Mission die zentrale Rolle der Bekehrung und der Europäisierung der Ureinwohner zufallen sollte.

Nachdem die von den Königen betriebene Kirchen- und Klosterreform im Mutterland den Kräften der religiösen Erneuerung im spanischen Klerus zur Vorherrschaft in der kirchlichen Organisation verholfen hatte, bestand in Spanien ein großes missionarisch gesonnenes Potential vor allem in den Bettelorden, das sehr bald in die neu erworbenen Gebiete drängte. Die Meinungen über die geeignete Form der Bekehrung gingen freilich unter diesem reformierten Klerus von Anfang an weit auseinander, wie sich schon in den Jahren 1504/05 im ehemals maurischen Granada zeigte, als der neu ernannte Bischof Granadas mit seiner Politik einer friedlichen, schrittweise erfolgenden Bekehrung der Mauren am Eifer des geistlichen Vorkämpfers der Kirchenreform, des Kardinal Jiménez des Cisneros, scheiterte.¹⁴ Im Gegensatz zum Klerus verfügte das dünn besiedelte Spanien jedoch über keine, unter den Bedingungen eigener körperlicher Arbeit auswanderungswilligen Auswanderer, die die neu erworbenen Gebiete besiedeln konnten und wollten. Nur die Hoffnung auf die Verbesserung des sozialen Status durch den Erwerb von Reichtum vermochte Teile der Bevölkerung dazu zu bewegen, sich an den überseeischen Unternehmungen zu beteiligen und nur die Aussicht auf die Nutzung eingeborener Arbeitskraft konnte diese wiederum dazu veranlassen, in den neu erworbenen Gebieten sesshaft zu werden, um so den notwendigen zivilen Pfeiler der Siedlungskolonisation zu bilden. Die Krone sah sich daher von Beginn der Landnahme an gezwungen, nicht nur den Anführern solcher Unternehmungen weitreichende administrative und politische Privilegien zu verleihen, sondern auch die Nutzung der indianischen Arbeitskraft zu gestatten, um so nicht nur die Landnahme voranzutreiben, sondern auch um die Besiedlung und dauerhafte Eingliederung dieser Gebiete in den spanischen Staatsverband zu gewährleisten.¹⁵

14 Eine brauchbare Untersuchung der Missions- und Kirchenpolitik in Granada unmittelbar nach der Eroberung liegt nicht vor, so daß man bezüglich der unterschiedlichen Missionskonzepte, die der erste Erzbischof Fray Hernando de Talavera und Kardinal Jiménez de Cisneros verfolgten, auf allgemeine Darstellungen zur Geschichte und Kirchengeschichte Granadas im Zeitalter der Katholischen Könige angewiesen ist, die diesen Konflikt durchweg kurz abhandeln. Einen ersten Ansatz zur doch so naheliegenden Verknüpfung der Entwicklung in Granada mit der in Amerika unternimmt Antonio Garrido Aranda, *Organización de la iglesia en el reino de Granada y su proyección en Indias*, Sevilla 1980, insbes. S. 91 ff. interessieren für den vorliegenden Zusammenhang. In Spanien existierte auch in der Kirche eine weiter zurückreichende theologische Schule, die für eine Toleranz gegenüber anderen Religionen eintrat; inwieweit diese in die Auseinandersetzungen um die Behandlung der amerikanischen Ureinwohner hineinwirkt, ist freilich bislang nicht recht zu übersehen, vgl. dazu Nicolás López Martínez, "Teología española de la convivencia a mediados del siglo XV", in: *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, Bd. 1 (siglos III-XVI), Salamanca 1967, S. 465 ff.

15 Vgl. dazu Horst Pietschmann, *Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas*, Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, 2. Reihe, Bd. 19. Münster 1980, passim.

Nachdem die anfangs praktizierte Versklavung vieler Indianer von der Krone immer weiter gesetzlich eingeschränkt worden war, entwickelte sich das System der Encomienda zu dem Instrument, das Beherrschung, Bekehrung und Zwangsverpflichtung der Indianer zur Arbeit sicherstellen sollte. In ihrer rechtlichen Form war die Encomienda die Zuweisung von Gruppen der Eingeborenenbevölkerung an einzelne Kolonisten. Diese sollten für die Christianisierung der Indianer Priester finanzieren und als Gegenleistung von den Indianern Tribute in Form von Naturalien und Arbeitsleistungen verlangen dürfen, Tribute, die der spanische König als Rechtsnachfolger der eingeborenen Herrscher für sich beanspruchte und für die Dauer von ein bis zwei Leben an die begünstigten Kolonisten abtrat. Dagegen sollten diese keinerlei Jurisdiktion über die ihnen übertragenen Indianer haben. In der Praxis wurde diese Institution freilich zum Instrument rücksichtsloser Ausbeutung der Unterworfenen und war die Grundlage für ein Feudalsystem, das dem aufkommenden monarchischen Absolutismus in Spanien ganz und gar nicht als Modell für die Organisation der Überseegebiete geeignet erschien. Angesichts dieser Ausgangslage mußte es zwangsweise schon bald zu Zielkonflikten zwischen Krone, Missionsklerus und Kolonisten kommen. Bereits 1511 attackierte der Dominikanerpater Montesinos in seiner Weihnachtspredigt die Kolonisten auf La Española, warf ihnen ihre rücksichtslose Ausbeutung der Eingeborenen vor und stellte die Rechtsgrundlage für ihr Verhalten in Frage. Damit war die Diskussion um die spanischen Rechtstitel in Amerika eröffnet und sollte rasch weite Kreise ziehen. Bis zur Regierungszeit Philipps II. stand die spanische Krone nunmehr unter einem ständigen Legitimationsdruck, der insbesondere von Vertretern des Dominikanerordens durch persönliche Interventionen bei Hof und von den Kathedern der Universität Salamanca aufrecht erhalten und verstärkt wurde. Die geistigen Leistungen der spanischen Spätscholastik sind maßgeblich durch diese Diskussion und generell durch das Phänomen einer Neuen Welt hervorgerufen worden. Die Krone reagierte seit 1512 auf diesen Gewissensdruck auf den Herrscher stets gleich: sie briefte Zusammenkünfte von Theologen und Juristen ein, die Lösungen erarbeiten und Rechtfertigungen entwickeln sollten, welche die aufgetauchten Zweifel ausräumen oder Maßnahmen vorschlagen sollten, um Mißständen abzuhelpfen¹⁶.

Zur Rechtfertigung briefte sich die Krone seit 1512 zunächst auf die Papstbulen Alexander VI. aus dem Jahre 1493, die unter Hinweis auf die Missionsabsicht der kastilischen Krone die entdeckten Gebiete übertragen hatten und unternahm zugleich mit dem viel diskutierten Requerimiento, einer Aufforderung an die Indianer den christlichen Glauben anzunehmen und sich der kastilischen Krone zu unterwerfen, die vor jeder Kampfhandlung den Eingeborenen mit Dolmetscher zur Kenntnis gebracht werden sollte, den Versuch einer Formalisierung der Kriegführung nach europäischen Rechtsbräuchen. Gleichzeitig und in der Folgezeit wurden immer weiter gehende Schutzbestimmungen für die Indianer erlassen. Als durch die theologisch-philosophischen Aktivitäten der Schule von Salamanca die päpstliche

16 Dazu Lewis Hanke, *La lucha por la justicia* (zit. Anm. 9); Juan Friede, "Las Casas and Indigenism in the Sixteenth Century", in: Juan Friede/Benjamin Keen (Hg.), *Bartolomé de Las Casas* (zit. Anm. 2), S. 127-234; Demetrio Ramos et al., *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca: La Ética en la Conquista de América*, Corpus Hispanorum de Pace, Bd. XXV. Madrid 1984.

Autorität zur Vergabe jener Gebiete bestritten und die Debatte grundsätzlicheren Charakter annahm - man denke diesbezüglich nur an Vitoria und seine *Relectiones de Indis* -, erließ Karl V. schließlich 1541/42 die berühmten *Neuen Gesetze*, die die persönliche Freiheit der Indianer deklarierten und die Verfügungsgewalt der Eroberer und Kolonisten über die Eingeborenen drastisch einschränkten, aber zugleich den massiven Widerstand der Kolonisten und einen Aufstand in Peru hervorriefen. Erst in dieser Phase griff Sepúlveda in die Debatte ein, und es entspann sich die literarische Auseinandersetzung mit Las Casas, die in der persönlichen Disputation beider vor einer von Karl V. eingesetzten Junta aus Theologen und Juristen ihren Höhepunkt fand und anschließend mit neuerlichen Veröffentlichungen fortgesetzt wurde, eine Auseinandersetzung, die von beiden Seiten, speziell aber von Las Casas und seinen Parteigängern, auch mit persönlichen Verunglimpfungen und Intrigen geführt wurde.

Um nicht in den Fehler eines Großteils der mit der Kontroverse befaßten Historiker zu verfallen, die Sepúlvedas Position ausschließlich aus seinen diesbezüglichen Schriften herleiten, ist vor der Erörterung von Sepúlvedas Doktrin ein Blick auf seinen Werdegang und sein früheres literarisches Werk zu werfen. Sepúlveda wurde zwischen Ende 1489 und Anfang 1490 in einem kleinen Landstädtchen in der Nähe von Córdoba geboren. Er stammte aus sehr bescheidenen, nichtadeligen Verhältnissen, erhielt jedoch in Córdoba eine höhere Schulbildung, studierte etwa seit 1510 an der neu gegründeten Universität von Alcalá de Henares Philosophie in einem Kolleg für arme Studenten¹⁷. Nach einem kürzeren Theologiestudium in Sigüenza erhielt er ein Stipendium zum Studium im spanischen Kolleg von San Clemente in Bologna, wo er Theologie und Artes hörte und zum Schülerkreis des italienischen Humanisten Pomponazzi gehörte, bevor er zu Beginn der 20er Jahre den Doktorgrad in beiden Fachgebieten erwarb. Der hervorragende Graecist Sepúlveda erhielt um diese Zeit von Giulio Medici, dem späteren Papst Clemens VII., den Auftrag zur Übersetzung der Werke des Aristoteles ins Lateinische. Daneben zählten Alberto Pio, der Fürst von Carpi, Ercole Gonzaga und Hadrian VI. zu seinen italienischen Gönnern. Nachdem er 1523 das Kolleg in Bologna verlassen hatte, lebte er in Carpi und Rom, wo er hauptsächlich mit der Übersetzung und Kommentierung von Aristoteles befaßt war. Neben einer Geschichte des Kardinals Alborno, des Gründers des spanischen Kollegs in Bologna, publizierte Sepúlveda in jenen Jahren die Übersetzung von *De mundo* und *De ortu et interitu* des Aristoteles, dessen *Meteorologia* und die Übersetzung des Kommentars von Alexander von Afrodisias zur Metaphysik des Stagyrten sowie als weiteres eigenes Werk den *Gonsalus o Dialogus de appetenda gloria*. Bereits um 1526 stand Sepúlveda in Diensten der Kurie als offizieller Übersetzer des Aristoteles, erlebte im gleichen Jahr den "Sacco di Roma" durch die Truppen Karls V. und sah sich wenig später von Thomas Vio, dem Kardinal Cajetan, zur Mitarbeit an seinen theologischen Kommentaren aufgefordert, vom General des Ordens also, mit dessen Angehörigen Sepúlveda später in so bittere Fehde geraten sollte.

17 Zur Biographie Sepúlvedas Angel Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su epistolario* (zit. Anm. 8), Kap. I ff., der gegenüber den älteren Darstellungen von Bell und Beneyto (vgl. Anm. 6) neues Quellenmaterial erschließt.

Als Karl V. 1529 nach Italien zog, um sich von Clemens VII. zum Kaiser krönen zu lassen, ist Sepúlveda Mitglied der päpstlichen Delegation, die den Kaiser in Genua empfangen sollte. Der Kontakt des inzwischen zum Weltpriester geweihten und zum Kanonikus in Córdoba ernannten Humanisten mit dem kaiserlichen Hof riß in der Folge nicht mehr ab und nach dem Tod seines Hauptgönners Clemens VII. akzeptierte Sepúlveda 1536 die Ernennung zum Hofchronisten des Kaisers, kehrte in dieser Eigenschaft nach Spanien zurück, wo er Anfang der 40er Jahre zu einem der Erzieher des Prinzen Philipp ernannt wurde. Bis zu seinem Tode im Jahre 1573 sollte Sepúlveda fortan im Dienste der spanischen Krone stehen und neben seiner Tätigkeit als Chronist, Hauptprotagonist in der Auseinandersetzung um die amerikanischen Ureinwohner auch seine philologischen Arbeiten mit der Veröffentlichung weiterer Aristotelesübersetzungen fortsetzen.

Der Wechsel Sepúlvedas von den Diensten der geistlichen Universalmacht in die der weltlichen Universalmacht des Abendlandes ergibt sicherlich Raum für mannigfache Spekulationen, noch dazu wenn man bedenkt, daß er eine Autorität auf dem Gebiet der Aristotelesforschung seiner Zeit war. Der Forschungsstand läßt dazu freilich keinerlei gesicherte Aussagen zu. Ungewöhnlich erscheint der Schritt vor allem wenn man bedenkt, daß zu jener Zeit am Hofe des Kaisers Humanisten in der Tradition des Erasmus tonangebend waren, während Sepúlveda ganz der italienischen Humanismustradition verhaftet war und sich sogar an einer Polemik gegen Erasmus beteiligt hatte. Andererseits führten ihn seine Ausbildung und seine enge Vertrautheit mit den beiden universalen Mächten an der Schwelle der Neuzeit zwangsweise dazu, sich mit den großen allgemeinen Problemen der Zeit auseinanderzusetzen, so etwa mit Luther, der Türkengefahr, den Problemen von Krieg und Frieden, dem Konzilsgedanken, den Fragen von Ethik und Moral und nicht zuletzt auch der Sprengung des überkommenen europäischen Weltbildes durch die Begegnung mit so zahlreichen heidnischen Völkern in Übersee und deren Sitten und Gebräuchen.

Tatsächlich läßt sich diese Beschäftigung in seinen seit den späteren 20er Jahren des 16. Jahrhunderts immer zahlreicheren eigenständigen Schriften verfolgen. So veröffentlichte er 1520 in Bologna seine Schrift *Ad Carolum V imperatorem invictissimum, ut facta cum omnibus christianis pace, bellum suscipiat in turcas*¹⁸; etwa um dieselbe Zeit verfaßte er seinen gegen Luther gerichteten Traktat *De fato et libero arbitrio*, wenig später die *Antapologia et libero arbitrio*, mit der er in eine Polemik zwischen Erasmus und seinem Gönner, dem Fürsten von Carpi, eingriff und 1531 veröffentlichte er seinen Traktat *De ritu nuptiarum et dispensatione*, der sich gegen die Scheidungsabsichten Heinrichs VIII. von England richtete¹⁹. Alle drei Schriften wandten sich gegen Abweichungen von der überkommenen Ordnung, von denen Sepúlveda, wie sich zeigte mit Recht, weitreichende Folgen für das christliche Europa befürchtete. Bereits in seinem früher erwähnten Dialog *Gonsalus* hatte sich Sepúlveda mit dem Streben nach Ruhm und Anerkennung auseinandergesetzt und dieses gut geheiß, sofern es sich mit tugendhafter Lebensweise verbinde. Es folgten der Dialog *Theophilus sive de ratione dicendi testimonium in causis occultorum criminum*, in dem er eine für die Inquisition heikle Frage anschnitt, eine

18 Diese Schrift ist in spanischer Übersetzung veröffentlicht in Angel Losada, *Tratados políticos* (zit. Anm. 6) S. 1 ff.

19 Von beiden Schriften liegt keine neuere Ausgabe vor.

Schrift zu der seinerzeit viel diskutierten Kalenderreform, mehrere chronistische Werke zur Geschichte Karls V., Philipps II. und der spanischen Landnahme in Amerika, weitere Aristotelesübersetzungen, schließlich seine Briefsammlung und gegen Ende seines Lebens seine *Ioannis Genesisii Sepulvedae de regno libri III*²⁰, in denen er sich - gegen Aristoteles - für die Erbmonarchie als die beste Staatsform ausspricht, nachdem bereits seiner Briefsammlung zu entnehmen war, daß diese Thematik ihm bei Diskussionen mit zeitgenössischen Staatsmännern immer wieder beschäftigt hatte. Aus seinen Briefen ist zu entnehmen, daß er sich auch mit Archäologie, linguistischen Problemen und allerlei anderen gelehrten Fragen befaßte. Er schrieb überwiegend in einem von den Zeitgenossen als brillant bezeichneten Latein, auch wenn bereits zu seinen Lebzeiten Übersetzungen ins Spanische erschienen, die aber wohl nicht von ihm selbst stammen. Seine ganz in den humanistischen Ausdrucks- und Stilformen verfaßten Schriften wurden in Italien, Frankreich, Spanien und auch Deutschland gedruckt, z.T. in mehreren Auflagen. Wenn auch aus den einleitenden genannten Gründen eine Würdigung seines Werkes und dessen Nachwirkung bislang auch nicht annähernd möglich ist, so verdeutlichen die genannten Informationen doch, daß Sepúlveda ein universal gebildeter Gelehrter war, der sich, ebenso wie Erasmus den politischen und intellektuellen Herausforderungen seiner Zeit stellte und über weitreichende Kontakte in Europa verfügte. Dessen ungeachtet lebte er seit Beginn der 40er Jahre immer zurückgezogener und verbrachte mit kaiserlicher Lizenz nur den kleineren Teil des Jahres am Hofe. Wann immer möglich zog er sich auf ein kleines Landgut in der Nähe von Córdoba zurück, wo er sich neben seinen Studien auch aktiv dem Gartenbau, der Pflanzenzucht und anderen landwirtschaftlichen Aktivitäten widmete.

Neben den o.a. Themen hatte sich Sepúlveda noch während seiner Zeit in Italien mit dem Problem der Rechtfertigung von Krieg konfrontiert gesehen. Offenbar waren es jedoch weniger die diesbezüglichen Schriften des Erasmus, die ihn schließlich veranlaßten, seine Meinung dazu zu Papier zu bringen, als vielmehr die Begegnung mit einer Gruppe von adeligen spanischen Studenten seines Bologneser Kollegs anläßlich einer späteren Reise nach Norditalien. Die Studenten vertraten pazifistische Auffassungen und negierten aus christlich-neutestamentarischer Moral, daß irgendeine Form von gerechtem Krieg möglich sei²¹. Sepúlveda, der den Sacco di Roma erlebte und sich im Feldlager Karls V. anläßlich der Belagerung Wiens durch die Türken befunden hatte, der den Kaiser in einer Schrift zum Krieg gegen die Türken aufgefordert und später ausführlich den Feldzug Karls gegen Tunis beschrieben hatte, mußte durch eine solche Haltung beunruhigt sein. Er griff zur Feder und schrieb "de conuenientia militaris disciplinae cum christiana religione dialogus, qui inscribitur Democrates". Dieser auch als *Democrates Primus* bezeichnete Dialog erschien 1535 in Rom und 1541 in Paris²². War die zuvor an Karl V. gerichtete Auf-

20 Von den genannten Werken sind nur die Briefsammlung in span. Übersetzung (Anm. 6) und "de regno libri III" in Angel Losada, *Tratados políticos* (zit. Anm. 6), S. 29-130 in neueren Ausgaben zugänglich.

21 Vgl. Angel Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su epistolario* (zit. Anm. 8), S. 184.

22 In spanischer Übersetzung publiziert in Angel Losada, *Tratados* (zit. Anm. 6), S. 127-304.

forderung zum Krieg gegen die Türken mehr tagespolitischen Charakters, so setzte sich der Humanist nun grundsätzlich mit dem Problem der Rechtfertigung von Krieg auseinander. Gesprächspartner in dem Dialog sind Leopold, ein deutscher Zivilist mit lutherischen Neigungen, Alfonso, ein spanischer Veteran und der den Autor verkörpernde Grieche Democrates. Ausgehend von dem von Christus ausgesprochenen Verbot zur Gewaltanwendung des Neuen Testaments bezweifelt Leopold die Möglichkeit von gerechten Kriegen. Die Debatte wendet sich dann dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament zu und schließlich den in beiden enthaltenen Elementen einer natürlichen Ordnung. Democrates arbeitet diese Elemente heraus und unterscheidet zwischen dem Weg der unmittelbaren Christusbefolgung zu höchster Perfektion, auf dem Gewaltanwendung tatsächlich verboten sei und der natürlichen oder zivilen, ebenfalls auf Gott zurückgehenden Ordnung, in der es durchaus erlaubt sei, sich gegen Feinde zur Wehr zu setzen und Ungerechtigkeiten und Verstöße gegen die natürliche Ordnung mit Gewalt zu bestrafen. Der Dialog wendet sich dann der Frage zu, wie man beurteilen könne, welche Kriege gerecht und welche ungerecht seien, worauf Democrates als oberste Richtschnur die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, Tugend und Laster, anwendet, worüber freilich nur tugendhafte und weise Männer zu urteilen vermögen. Democrates-Sepúlveda leugnet nicht die Grausamkeit der Soldateska, die Häufigkeit von Übergriffen und Ungerechtigkeiten, die im Krieg üblich sind, er hält sie jedoch nicht für essentielle Bestandteile eines Urteils über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des in einem Krieg verfolgten Anliegens. Bei der Erörterung der Frage, welche Kriege ein Christ als gerecht akzeptieren könne, postuliert Sepúlveda, daß allein das Streben nach einem gerechten Frieden einen Krieg gerecht erscheinen lassen könne, da allein eine gerechte Friedensordnung ein geregeltes Zusammenleben der Menschen ermögliche, denn nur in einer solchen Ordnung könne der Mensch das aristotelische Ideal vom Menschen als einem politischen und sozialen Wesen verwirklichen. Der Krieg erscheint hier also als Vorbedingung zur Herstellung von Verhältnissen, die dem Menschen seine Selbstverwirklichung im aristotelischen Sinne überhaupt erst ermöglichen. Sepúlveda greift damit auf den Heiligen Augustinus und dessen Lehren von Krieg und Frieden zurück, einen christlichen Kirchenlehrer also, um die Bedingungen zu menschlicher Selbstverwirklichung im aristotelischen Sinne einer natürlichen Ordnung zu schaffen. Es ist Aufgabe jedes weisen Fürsten nicht nur in Frieden zu regieren, sondern auch Krieg gegen das Böse zu führen, das den Frieden bedrohe, wenn alle friedlichen Ermahnungen und Ratschläge den Feind nicht zur Einsicht brächten. Es ist deshalb notwendig, zunächst auf friedlichem Wege berechnete Forderungen anzumelden und, sollte diesen nicht entsprochen werden, formell den Krieg zu erklären.

Dieses knappe Resümé des Democrates Primus läßt erkennen, daß Sepúlveda sich in seiner Rechtfertigung des gerechten Krieges nicht einfach auf Aristoteles beruft, sondern eine ganze Reihe von Quellen heranzieht: neben der biblischen Überlieferung auch Kirchenväter und andere antike Autoren, während die mittelalterlichen Autoritäten weitgehend fehlen. In bezug auf Sepúlvedas Aristotelismus hat sicherlich der spanische Historiker Maravall Recht, wenn er den Humanisten in die Reihe der sogenannten Alexandriner rückt, die auf die Wiederentdeckung des reinen, von dem Ballast der mittelalterlichen Überlieferung und Kommentierung freien Aristoteles abzielten. Maravall sieht bei unserem Autor eine Beziehung zum Aver-

roismus und das Erbe einer extremen Betonung der Autonomie der Natur und der ihr inhärenten Vernunft, wie sie sich bei dem von Sepúlveda übersetzten Aristoteleskommentaristen Alexander von Afrodisias findet²³. Wenn sich diese philosophiegeschichtlichen Spezialfragen auch der Beurteilung eines Nichtfachmannes entziehen, so lassen sie doch erkennen, daß Sepúlveda in seiner Rechtfertigung von Krieg in einer breiten zeitgenössischen Tradition steht, die vom späteren Erasmus, über Luther, dessen augustinisches Erbe ja allgemein bekannt ist, bis zu den italienischen Humanisten reicht und ebensowenig von den Lehren des Francisco de Vitoria weit entfernt ist.

1541 erschien eine spanische Übersetzung von Sepúlvedas *Democrates* in Sevilla. Zu diesem Zeitpunkt hatte sich die Debatte in Spanien und Hispanoamerika erheblich zugespitzt. Die Antillenindianer waren durch das Kolonialsystem und eingeschleppte Epidemien physisch nahezu völlig vernichtet. Cortés und Pizarro hatten die indianischen Großreiche der Azteken und Inkas erobert und in diesen Gebieten das Encomienda-System eingeführt. Die völlig fremdartigen Sitten und Gebräuche der Indianer hatten neben anfänglicher Bewunderung unter den Eroberern weithin zur Irritierung der Kolonisten über Praktiken wie Menschenopfer, Götzendienst vor steinernen Idolen, andersartigen sexuellen Praktiken usw. geführt, die Zweifel daran hatten aufkommen lassen, ob die Indianer in vollem Umfang im Besitz von Vernunft seien und in der Lage wären, das Christentum anzunehmen. Theologen und Missionare in Amerika und im Mutterland stritten sich über die geeignete Behandlung, die Rationalität der Indianer und über die anzuwendenden Missionsmethoden. Franziskaner, Dominikaner, Mercedarier und Augustiner als die Hauptmissionsorden verfolgten jeweils unterschiedliche Ziele und bedienten sich verschiedener Vorgehensweisen, waren aber auch unter sich zerstritten²⁴. Vitoria hatte in Salamanca seine für die Entwicklung des Völkerrechts so wichtigen *Relecciones de Indis* gehalten, deren Publikation die Krone jedoch verboten hatte. 1537 hatte Papst Paul III. in seiner Bulle "sublimis Deus" erklärt, daß die Indianer vernunftbegabt seien und das Christentum anzunehmen in der Lage seien. Las Casas und zahlreiche andere Missionare hatten die Kronbehörden mit Eingaben und Veröffentlichungen auf die Mißhandlungen der Eingeborenen durch die Siedler eindringlich hingewiesen, forderten die Abschaffung von Sklaverei und Encomienda und das Verbot weiterer Eroberungen. Die Eroberer ihrerseits intervenierten bei Hof, verwiesen auf ihre Verdienste, auf die Notwendigkeit der Encomienda für das Weiterbestehen der Kolonien und forderten nachdrücklich die Anerkennung ihrer Privilegien bzw. deren Ausweitung und machten der Krone verlockende finanzielle Angebote.²⁵

23 José Antonio Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid 1960, S. 290 u. 294 f.

24 Eine neuere zusammenhängende Darstellung der verschiedenen Missionskonzepte der Orden existiert nicht, sondern lediglich Studien über einzelne Orden. Noch am besten kann man sich dazu in den beiden klassischen Werken zur Christianisierung Mexikos und Perus informieren, vgl. den entsprechenden Abschnitt und die Literaturangaben in Horst Pietschmann, "Die Kirche in Hispanoamerika. Eine Einführung", in: Willi Henkel, *Die Konzilien in Lateinamerika*, Teil I: *Mexiko 1555-1897, Konziliengeschichte*, hg. von Walter Brandmüller, Reihe A: Darstellungen. Paderborn u.a. 1984, S. 13 ff.

25 Vgl. dazu Horst Pietschmann, *Staat* (zit. Anm. 15), passim.

Als in dieser gespannten Situation die spanische Übersetzung von Sepúlvedas *Deocrates* erschien, war es nahezu zwangsläufig, daß er in die Auseinandersetzungen um die Indianerproblematik hineingezogen wurde. Es scheint der Präsident des Indienrates, der obersten Zentralbehörde im Mutterland für die kolonialen Angelegenheiten, gewesen zu sein, der Sepúlveda aufforderte, doch einen Traktat über den Krieg gegen die Heiden zu schreiben. Bereits 1541 folgte der Humanist diesem Rat und schrieb sein bis heute umstrittenstes Werk *I. Genesii Sepulvedae Artium, et Sacrae Theologiae doctoris Dialogus qui inscribit Democrates Secundus de iustis belli causis*, das in der Literatur gemeinhin kurz aber nicht ganz korrekt als *Democrates Alter* bezeichnet wird.²⁶ Über das Schicksal seines Manuskripts wissen wir einiges durch Sepúlveda selbst, das meiste jedoch durch Vermittlung seines Gegners Las Casas. Der Indienrat scheint das Manuskript zur Begutachtung der Theologen der Universitäten von Salamanca und Alcalá weitergereicht zu haben, die sich gegen eine Druckerlaubnis aussprachen, die von der Krone denn auch verweigert wurde, obwohl offenbar mehrere Mitglieder des Kastilienrates die Veröffentlichung vorschlugen - es ist dies einer der vielen unklaren Punkte im Zusammenhang mit Sepúlvedas Beteiligung an der Kontroverse. Losada, der sich am intensivsten mit der Entstehung von Sepúlvedas Werken befaßt hat, führt die Verweigerung der Druckerlaubnis auf Machenschaften von Las Casas und seinen Parteigängern zurück²⁷. Dies führte zunächst dazu, daß Sepúlvedas Werk in zahlreichen Abschriften kursierte, die teilweise erhalten sind, wie auch das Originalmanuskript. Es hat den Anschein, daß manche der Kopien Zusätze von ihren zeitgenössischen Benutzern haben, die geeignet sein könnten, Licht in die Hintergründe des Druckverbots und der sich darum zwischen beiden Parteien vollziehenden Intrigen, Vorwürfen etc. zu bringen, doch sind diese Kopien bislang nicht korrekt ausgewertet bzw. quellenkritisch untersucht. Das Ausbleiben der Druckerlaubnis veranlaßte Sepúlveda schließlich, eine Art Zusammenfassung seiner Argumente und Widerlegungen der Argumente seiner Gegner zu verfassen, die er in Rom drucken ließ, da er, wie Las Casas ironisch anmerkte, wußte, daß dort "Druckfreiheit" herrsche. Diese *Apologia Ioannis Genesii Sepulvedae Pro Libro de Iustis belli causis, ad Amplissimum et doctissimum virum D. Antonium Episcopum Segouiensium* erschien 1550, ihre Verbreitung wurde jedoch in Spanien untersagt und die Einziehung eventuell aufzufindender Exemplare angeordnet²⁸. Schließlich kam es auf Anordnung Karls V. zur Einberufung einer Junta aus Theologen und Juristen, vor der beide Widersacher ihre Argumente darlegen sollten. Die sich in mehreren Sitzungen vollziehende Disputation

26 Publiziert von Angel Losada, (zit. Anm. 6); vgl. aber auch die ältere zweisprachige Ausgabe: Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, con una advertencia de Marcelino Menéndez Pelayo y un estudio por Manuel García-Pelayo, 2. Aufl. Mexico 1941.

27 Vgl. Angel Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su epistolario* (zit. Anm. 8), S. 96 ff. - Hier sind auch zwei weitere Arbeiten von Losada zu erwähnen, die sich direkt auf die Kontroverse mit Las Casas beziehen: Angel Losada, "The Controversy between Sepúlveda and Las Casas in the Junta of Valladolid", in: Juan Friede/Benjamin Keen (Hg.), *Bartolomé de Las Casas* (zit. Anm. 2), S. 279-307, und ders., "Juan Ginés de Sepúlveda - su polémica con Fray Bartolomé de las Casas", in: *Cuadernos de Investigación Histórica* (Madrid), Bd. 2 (1978), S. 551-590.

28 Angel Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su epistolario* (zit. Anm. 2), S. 10.

ist überliefert durch eine Zusammenfassung aus der Feder von Domingo de Soto, einem dominikanischen Spätscholastiker, der als Sekretär der Junta fungierte, durch eine Apologia von Las Casas, deren systematischer Teil sich auf Sepúlvedas Argumente bezog und erst vor einigen Jahren veröffentlicht wurde, während der als Anhang gedachte historische Teil über die Geschichte der Indianerreiche und ihrer Eroberung bereits seit langem bekannt ist und durch einen spanischsprachigen Traktat des Sepúlveda auf Las Casas, nach der Disputation verfaßt unter dem Titel *Proposiciones temerarias, escandalosas y heréticas que notó el Doctor Sepúlveda en el libro de la Conquista de Indias que fray Bartholome de las Casas Obispo que fué de Chiapa hizo imprimir sin licencia en Sevilla año de 1552 cuyo título comienza: Aquí se contiene una disputa o Controversia*²⁹. Sepúlveda geht in dieser Schrift so weit, seinen Gegner der Häresie zu bezichtigen, wozu er sich erstmals in seiner Laufbahn der spanischen Sprache bedient und auf das Lateinische verzichtet. Schließlich enthält noch ein von dem Las-Casas-Biographen Giménez Fernández publiziertes Dokumentenkörpus mehrere Zusammenfassungen der Argumente von Las Casas und Sepúlveda³⁰. Eine zusammenhängende quellenkritische Analyse der von diversen Autoren zu verschiedenen Zeiten publizierten Schriften zu diesem Komplex liegt bislang nicht vor, so daß nicht klar ist, in welcher Form sich die Argumente der beiden Gegenspieler im Verlauf der mehr als ein Jahrzehnt andauernden Kontroverse eventuell veränderten. Dies ist ein ziemlich zentrales Problem, behauptete doch jüngst ein spanischer Historiker in einem ziemlich synthetischen Artikel, daß beide im Verlauf der Debatte gewissermaßen die Begründung für ihre zentralen Thesen austauschten, indem Las Casas sich der Quellen und Autoritäten von Sepúlveda bediente, um zu beweisen, daß Krieg gegen die Indianer nicht zu rechtfertigen sei, während Sepúlveda sich umgekehrt der Begründungen von Las Casas bediente, um diesen Krieg zu rechtfertigen. Waren sich beide Gegner schon nicht darüber einig, was Aristoteles unter Barbaren verstand, so streitet sich die moderne Forschung u.a. darüber, was Sepúlveda etwa unter dem Begriff "servus" verstand, ob er

29 Eine neuere Ausgabe fehlt, zugänglich lediglich die ältere Veröffentlichung in: *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, Bd. 71, Madrid 1879, S. 335 ff.

30 Fray Bartolomé de las Casas, *Tratado de Indias* (zit. Anm. 10), passim. - Zum folgenden vgl. Dr. Vidal Abril, "Bipolarización Sepúlveda - Las Casas y sus consecuencias", in: Demetrio Ramos et al., *Francisco de Vitoria* (zit. Anm. 15), S. 229-228. Der Autor gibt nicht nur die beste neuere Übersicht über die für die Kontroverse relevanten Texte, sondern bietet auch einen guten Einblick in die Veränderung der Argumentationsweise beider Disputanten. Nützlich in dem genannten Band ist auch der Beitrag von Dr. Jaime González, "La Junta de Valladolid convocada por el Emperador", S. 199-227; vgl. ferner Silvio Zavala, "Aspectos formales de la controversia entre Sepúlveda y Las Casas", in: *Cuadernos Americanos* (México), Bd. 212: 3, Mai/Juni 1977, S. 137-151; Dr. Teodoro Andrés Marcos, *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su Democrates Alter*, Madrid 1947. Nicht berücksichtigt werden kann in diesem Zusammenhang die gesamte Literatur zu den Anfängen des Völkerrechts im 16. Jahrhundert, in der Sepúlveda, Vitoria, Las Casas und die übrigen Protagonisten dieser Debatten ebenfalls recht ausführlich behandelt werden. Dasselbe gilt auch für die schier unübersehbare Las-Casas-Literatur, in der Sepúlveda auch in mehr oder weniger direkter Form angesprochen wird, vgl. dazu Raymond Marcus, "Compte Rendu: Publications récentes sur le débat Las Casas-Sepúlveda", in: *Ibero-Amerikanisches Archiv* (Berlin), Neue Folge, Jg. 3. Heft 2 (1977), S. 231 ff.

damit "Sklave" oder "Diener" meinte und so fort. Hier wird bereits ersichtlich, daß ohne zusammenhängende, wirklich textkritische Edition wenigstens der zentralen Quellen zu dieser Kontroverse willkürlicher Interpretation der Argumente beider weiterhin Tür und Tor geöffnet ist, ein Problem, das sich insbesondere in bezug auf Sepúlveda stellt, da dieser seine Argumente größtenteils in Latein niederschrieb, während sich Las Casas überwiegend des Spanischen bediente. Sicher ist jedoch, das Sepúlveda spätestens in der Disputation auf humanistische Stilform und Argumentationsweise verzichtete und ganz als scholastisch geschulter Kirchenrechtler argumentierte. Die Auseinandersetzung Sepúlvedas mit Las Casas nach dem *Democrates Alter* ist daher auch wenig dazu geeignet, ersteren als Humanisten zu erweisen. Sein Rückgriff auf scholastische Denkweisen ist freilich nichts weiter als ein taktischer Kunstgriff.

Wenn wir uns nach dieser Skizzierung der Problemlage in bezug auf Forschungsstand, Vorgeschichte der Kontroverse, die Person und das Werk Sepúlvedas und ihren äußeren Verlauf den Argumenten von Sepúlveda zuwenden, so werden diese meist auf ihre zentralen vier Thesen reduziert, die Sepúlveda zur Rechtfertigung des Krieges aufstellte und die er jeweils knapp begründete. Soweit er sich dabei auf den Charakter, Sitten und Gebräuche der Indianer bezieht, so bildete seine Hauptquelle die *Historia Natural de las Indias* des Chronisten Gonzalo Fernández de Oviedo³¹, der einen großen Teil seines Lebens in Amerika verbracht hatte und den Las Casas einen "bitterbösen Feind der Indianer" genannt hatte. Sepúlvedas Argumente sind wie folgt: Krieg gegen die Indianer ist gerecht, weil diese alle Barbaren sind oder zumindest vor der spanischen Eroberung waren und weil sie größtenteils von Natur aus ohne Bildung und Klugheit sind und von vielen barbarischen Lastern besessen sind; zweitens sind diese Barbaren der schwersten Sünde gegen das Naturgesetz schuldig. Unter Bezugnahme auf Deuteronomium 9 verweist Sepúlveda darauf, daß Gott selbst die Barbaren des Gelobten Landes vernichtete. Während sich Sepúlveda zur Stützung des ersten Arguments des Hl. Thomas und des Hl. Augustinus bediente, um zu klären, welche Personen als Barbaren zu bezeichnen

31 Über Sepúlvedas Informationsquellen in bezug auf die Vorgänge in Amerika und seine Beziehungen zu Fernández de Oviedo und Cortés und dessen Umgebung vgl. Demetrio Ramos Pérez, "Sepúlveda cronista indiano, y los problemas de su crónica", in: Seminario Americanista, Universidad de Valladolid (Hg.), *Juan Ginés de Sepúlveda y su crónica* (zit. Anm. 6), S. 101-167. Der Autor läßt in seiner detaillierten Studie deutlich werden, wie wichtig die persönlichen Beziehungen der Zeitgenossen für die Entwicklung der Kontroverse waren und daß die Chronik Sepúlvedas nicht aus der Betrachtung des Gesamtzusammenhangs der Debatte herausgelassen werden kann. Eine Reihe anderer, teils kürzerer Beiträge in diesem aus Anlaß des 400. Todestages von Sepúlveda edierten Bandes sind für den hier interessierenden Zusammenhang ebenfalls zu berücksichtigen: Rafael Gibert de la Vega, *Juan Ginés de Sepúlveda: su figura académica*, S. 13-16; Antonio Truyol y Serra, *Sepúlveda en la discusión doctrinal sobre la conquista de América por los españoles*, S. 27-33; Angel Losada, *Exposición analítica de la "Apología" de Juan Ginés de Sepúlveda, en pro de su libro "Democrates II"*, S. 35-61; Alfred Dufour, *Juan Ginés de Sepúlveda, canonista y filósofo del Derecho*, S. 63-68; Pedro Palop, *Sobre el latín de Juan Ginés de Sepúlveda*, S. 69-74. - Zu Fernández de Oviedo vgl. auch Bruno Rech, "Zum Nachleben der Antike im spanischen Überseimperium. Der Einfluß antiker Schriftsteller auf die *Historia General Y Natural de las Indias* des Gonzalo Fernández de Oviedo, 1478-1557", in: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 31. Bd., Münster 1984, S. 181-244.

seien und daß mit Augustin auch die Herrschaft der Römer über die Barbaren gerechtfertigt gewesen sei, rekurriert er nun auf das Alte Testament, Innozenz IV., den Ostiensis und das Matthäus-Evangelium. Das dritte Argument Sepúlvedas lautet, daß alle Menschen durch Naturgesetz verpflichtet sind, nach Möglichkeit zu verhindern, daß unschuldige Menschen umgebracht werden, womit er sich auf die Menschenopfer vor ihren Götzen bezieht. Als viertes Argument führt Sepúlveda an, daß es nach natürlichem und göttlichem Recht notwendig ist, die Menschen zu korrigieren, die geradewegs auf ihren Untergang zusteuern, um sie selbst gegen ihren Willen zum Heil zu führen. Dazu kann man sich verschiedener Methoden bedienen: erstens die Ermahnung; zweitens Ermahnung in Verbindung mit Zwang, und zwar nicht, um sie zu bewegen, Gutes zu tun, sondern um die Hindernisse für die Predigt des Christentums zu beseitigen; weiterhin führt er aus, daß die Gewalt nicht zur Brechung des Willens eingesetzt werden darf, sondern um die Betroffenen gewaltsam vom Bösen abzuhalten. Schließlich erörtert Sepúlveda die Formen der Ermahnung, Gewaltanwendung und Erziehung zum Christentum, die anzuwenden sind. Er versucht mit diesen vier zentralen Argumenten zu rechtfertigen, daß die Indianer, sofern sie sich nicht freiwillig unterwerfen, nachdem sie entsprechend aufgefordert wurden, gerechterweise mit Gewalt der spanischen Herrschaft unterworfen werden könnten, damit ihre Hinwendung zum Naturgesetz und zum christlichen Glauben ermöglicht werde.

Diese in der Apologia für den zweck der gelehrten Disputation extrem kondensierten Argumente werden jedoch nicht überwiegend mit Aristoteles, sondern mit der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern sowie einigen historischen Belegen gerechtfertigt, d.h. daß sich Sepúlveda in der Disputation nicht nur der scholastischen Methode der Disputation bediente, sondern überwiegend als Theologe bzw. Kanonist und nicht als Philosoph argumentiert. Im Democrates Alter dagegen, einem Dialog, argumentiert Sepúlveda mehr philosophisch-historisch, bringt zahlreiche Beispiele aus der Geschichte und führt im wesentlichen seine Argumentation aus dem Democrates Primus weiter. Die Grundtendenz des Democrates Alter ist freilich weitgehend dieselbe wie die in der Disputation, nämlich die Rechtfertigung der Unterwerfung der Eingeborenen unter spanische Herrschaft, sei es mit friedlichen Mitteln, sei es mit Gewalt und mit dem Ziel, sie zunächst in eine natürliche Ordnung zu überführen und dann zum Christentum zu bekehren. Im Hinblick auf diese Kernaussagen läßt sich feststellen, daß sich Sepúlveda in großen Zügen in einer Linie mit dem schottischen und in Paris lehrenden Nominalisten Joannes Mayor, der bereits um 1510 ebenfalls die Rechtmäßigkeit der Unterwerfung der Heiden zwecks Bekehrung postuliert hatte, mit den Juristen und Theologen der ersten Junta, die über diese Fragen im Jahre 1512 beriet, und schließlich auch mit Francisco de Vitoria und dessen Lehre vom gerechten Krieg gegen heidnische Völker befindet.³² Seine Begründung bzw. Rechtfertigung der Unterwerfung der Eingeborenenvölker, so vielseitig sie im Einzelnen auch ist, basiert letztlich sicherlich aus der auf Beobachtung abgeleiteten Erfahrung, daß die Indianer infolge ihres Götzendienstes, der Menschenopfer und anderer Sitten gegen die natürrechtliche Ordnung verstoßen, weshalb sie als Barbaren anzusehen seien und daher in Anklang an Aristoteles von Natur aus "servi" seien, die die Spanier sich zu Recht untertan machen dürften, frei-

32 Vgl. dazu Dr. Vidal Abril, *Bipolarización Sepúlveda - Las Casas* (zit. Anm. 30) passim.

lich nur mit dem Ziel, sie dem Naturrecht und anschließend dem Christentum zuzuführen. Der Zustand des "servus" sei jedoch kein unabänderliches Schicksal, sondern nur so lange rechtens, bis die Indianer in die neue christliche Ordnung überführt seien. Diese Begründungskette war es vor allem, die Sepúlveda damals wie heute den Haß seiner Gegner einbrachte, zumal der von Sepúlveda gebrauchte Ausdruck "servus" von seinen Gegnern mit "Sklave" übersetzt wurde, während andere Autoren ihn mit "Diener" oder "Unfreier" im Sinne der europäischen Feudalordnung interpretieren.

Vor wenigen Jahren hat schließlich J.A. Fernández-Santamaría in seinem Buch *The State, War and Peace*,³³ eine weit umfassendere Deutung von Sepúlvedas Denken geboten, die den Autor nicht nur vordergründig in den Kontext des humanistischen Denkens einordnet, sondern ihn, soweit ersichtlich, erstmals im weiteren Zusammenhang des humanistischen Denkens jener Zeit zu verstehen sucht. Fernández-Santamaría geht dabei von der Einsicht aus, daß Sepúlvedas Schriften ein kohärentes Denkschema zugrunde liegt. Der Humanist erkannte demzufolge, daß einerseits durch den sich konsolidierenden souveränen Nationalstaat und andererseits durch die Auffindung so vieler Heidenvölker das einheitliche Weltbild des Mittelalters endgültig zu zerbrechen drohte. Im Gegensatz zu Aristoteles und der frühen Stoa, die die Welt in die Gesellschaft der zivilen, von weisen Männern regierten Gemeinwesen und die Welt der Barbaren einteilten, versuchte Sepúlveda in Anknüpfung an die späteren Stoiker eine einheitliche Weltsicht zu retten. Ausgehend von der Definition zweier grundsätzlich verschiedener Lebensformen, der "vita activa" und der "vita contemplativa", entwickelt er aus der Lebensform der "vita activa" seine Vision von einer zivilen, von weisen Männern regierten Gesellschaft und definiert deren moralische Tugenden, zu denen auch der gerechte Krieg zählen kann. Er entwickelt, immer nach Fernández-Santamaría, schließlich ein duales Herrschaftsprinzip, demzufolge der Weisere und Würdigere über den weniger Ausgezeichneten herrschen solle.

In diesem Zusammenhang erklärt sich Sepúlveda als entschiedener Parteigänger der Erbmonarchie. Der Monarch muß jedoch sein Reich unterschiedlich regieren, je nachdem, ob er einer zivilen, d.h. naturrechtlich-christlich geordneten Gesellschaft oder einer dem Herrn gehörigen Gesellschaft vorsteht - Sepúlveda gebraucht in bezug auf letztere ausdrücklich den Begriff "herilis". Die Unterscheidung, so differenziert sie Sepúlveda im Detail auch vornimmt, reduziert sich darauf, daß die zivile Herrschaft die der naturrechtlich begründeten, weisen Gesetze ist, in der eine große Zahl weiser Männer an den Staatsgeschäften beteiligt ist und über sie zu urteilen vermag, während die dem "Herrn gehörende Herrschaft" in unterschiedlichen Graden dieser Vorzüge entbehrt, so daß die Herrschaft des Königs auch unterschiedlich ausgeübt werden muß. Zur erstgenannten Gattung rechnet Sepúlveda sicherlich die Verhältnisse im christlichen Europa und erweist sich so als Gegner absolutistischer

33 J. A. Fernández-Santamaría, *The State, War and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance 1516-1559*, Cambridge u.a. 1977, S. 163 ff. - Interessant ist, daß der Autor in gewisser Weise an Bell (zit. Anm. 7) anknüpft, der ebenfalls aufgrund der Lektüre von Sepúlvedas Schriften in bezug auf die Kontroverse zu der Einsicht gekommen war, daß Sepúlveda das, was ihm seine Gegner vorgeworfen hatten, nämlich die natürliche Sklavennatur der Eingeborenen gefordert zu haben, in seinen Schriften gar nicht propagiert hatte.

Herrschaft. Die Herrschaft über die amerikanischen Indianer gehört für Sepúlveda dagegen zur zweiten Kategorie, da diese sich nicht nach dem Naturrecht richten und die zivilen Tugenden ihnen fremd sind. Der Herrscher in einer zivilen Gesellschaft ist freilich verpflichtet, die Bedingungen für ein ziviles Gemeinwesen zu schaffen, weshalb er die Indianer je nach Lage mit friedlichen oder kriegerischen Mitteln seiner Herrschaft einverleiben muß, um sie der Gemeinschaft der zivilen Gemeinwesen zuzuführen. Für diese Phase muß der König sie wie die Angehörigen seines Haushalts gleichsam als Hausvater mit wohlwollender Autorität regieren. Sepúlveda weist in späteren Schriften ausdrücklich darauf hin, daß er die Indianer nicht als natürliche Sklaven bezeichnet habe, sondern als von Natur aus Diener der Angehörigen einer zivilen, d.h. kulturell überlegenen Gesellschaft³⁴. Im Hinblick auf sein Konzept einer zivilen Gesellschaft bezieht sich Sepúlveda ausdrücklich auf Aristoteles und postuliert, daß die Vorstellungen des Stagyrten in bezug auf diese, uneingeschränkt auf die christliche Gesellschaft zu übertragen seien, wobei er auch in der Christenheit zivilere und weniger zivile Gesellschaften unterscheidet.

Es scheint, diese umfassendere, auf dem Gesamtwerk Sepúlvedas aufgebaute Interpretation, die hier freilich extrem verkürzt wiedergegeben werden muß, ist ein wichtiger Schritt, Sepúlvedas Denken vor dem Hintergrund des Humanismus seiner Zeit zu deuten, da in ihr erstmals die ganze Spannweite humanistischen Denkens bei Sepúlveda deutlich wird, während sich die älteren auf die Kontroverse beschränkenden Deutungen mehr oder weniger dem Vorwurf nicht entziehen können, Humanismus als ein je nach Bedarf willkürliches Hantieren mit antiken Zitaten und Autoritäten zu verstehen. Wie schon wiederholt betont, ist sicherlich noch viel zu tun, um Sepúlvedas Werk in seiner ganzen Breite zu erschließen und zu deuten, doch mit dem Buch von Fernández-Santamaría und einigen neueren Editionen seiner Schriften seit Beginn der 80er Jahre ist dazu sicherlich der Grund gelegt. Sepúlveda ist sicherlich ein Autor, der im Gegensatz zu vielen seiner utopisch gesonnenen Zeitgenossen, insbesondere unter den Missionaren, felsenfest von der Überlegenheit der europäischen Kultur überzeugt war, auch wenn er ihre Schwächen und Mängel deutlich sah. In gewissen zeigenössischen geistigen Strömungen in Europa und in der Verteidigung nichteuropäischer Kulturen sah er offenbar eine Bedrohung für den Bestand der spätmittelalterlichen christlich-humanistischen Kultur und ist darin wahrscheinlich ein universalerer Denker als selbst Erasmus. Dessen ungeachtet ist er jedoch kein Verfechter von Inhumanität, Kolonialismus und Ausbeutung, betont er doch allenthalben die Notwendigkeit menschlicher Behandlung und plädiert für einen Paternalismus, wie er letztendlich auch von den meisten Missionaren in Amerika praktiziert wurde. Dagegen war Sepúlveda sicherlich der Vertreter einer Imperiums-idee, die die amerikanischen Indianer einbezog, so daß man, wenn man will, ihn durchaus mit einigem Recht als Imperialisten bezeichnen kann. Doch welche, noch so gutmeinende, von Nichtindianern für Indianer konzipierte Entwicklungsvorstellung von Sepúlveda bis heute, basiert nicht letztlich auch auf einem kulturellen Imperialismus derer, die sie konzipierten, gleichgültig ob diese Vorstellungen von "links" oder "rechts" kommen.

34 Dies gilt vor allem für seine Schriften nach der Debatte von Valladolid.

Ludwig Siep

WIE "EUROZENTRISCH" IST DAS NEUZEITLICHE NATURRECHT?

In der Menschenrechtsdiskussion ist der Vorwurf des Eurozentrismus auf verschiedenen Ebenen erhoben worden: man kann damit direkt eine ideologische Unterstützung "kolonialistischer" oder "imperialistischer" Politik meinen. Man kann aber auch indirekter kritisieren, daß unsere normativen Vorstellungen vom Recht, von der Individualität oder vom Menschen mit europäischen Vorurteilen behaftet sind, die fremden Kulturen nicht gerecht werden, sie durch ihre Verbreitung sogar zerstören könnten. Schließlich wird der europäische Begriff von Vernunft und Wissenschaft, die Methode des verallgemeinernden und begründenden Denkens für "kulturabhängig" und in seinem Geltungsanspruch begrenzt gehalten. Mir geht es hier um die mittlere Ebene - zur fundamentalsten werde ich nichts, zur direkten, ideologiekritischen nur wenig sagen.

Das neuzeitliche Naturrecht, das heute überwiegend als Begründungsbasis für Menschenrechts- bzw. Rechtsstaatsforderungen dient, hat keine europäische Nabelschau betrieben. Alle seine wichtigen Autoren haben fremde Kulturen zum Vergleich und, wie sich zeigen wird, auch zur Kritik europäischer Vorstellungen herangezogen. Die Lehre vom Naturzustand - so unhistorisch oder nicht-empirisch sie oft zu sein beansprucht - legt davon deutliches Zeugnis ab. Und da der Schwerpunkt der die Kolonisation begleitenden Erforschung zunächst auf Amerika lag, dessen üppigere Klimazonen dabei die größte Faszination ausübten, kann man - nicht nur für diesen Kongreß - die Behauptung vertreten, daß zur Grundlegung des neuzeitlichen Naturrechts ein Dialog zwischen Europa und Lateinamerika gehört. Gemeint ist natürlich das Lateinamerika der Indianer und "Wilden" - die Hochkulturen Mexikos und Perus kommen zwar in den Blick, sind aber beim Thema "Naturzustand" weniger von Bedeutung.

"Dialog" ist zugegebenermaßen eine Übertreibung. Zum einen, weil der "Amerikaner" nur ein verschwommenes Bild ist, das sich europäische Philosophen aus den Reisebeschreibungen europäischer Missionare, Kaufleute, Seeleute oder Soldaten gemacht haben, die - wie schon Rousseau bemerkte - in der Regel nicht besonders geeignet sind, die Andersartigkeit fremder Länder und Kulturen zu erfassen. Natürlich gibt es Ausnahmen, wie etwa Jean de Léry, dessen Brasilienbericht von 1578 noch Claude Lévy-Strauss für ein "chef-d'oeuvre de la littérature ethnographique" hält.¹ Europäisch sind aber auch die Deutungsmuster, die Hobbes, Locke, Pufendorf, Rousseau und andere verwenden: die Unschuld, Sorg- und Reflexionslo-

1 C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*. Paris (Plon) 1955, S. 92 (dt. *Traurige Tropen*, übers. von S. Heintz, Köln/Berlin 1960). Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Edition, présentation et notes par Jean-Claude Morisot. Genève (Droz) 1975.

sigkeit des Paradieses, die Eigentums- und Herrschaftslosigkeit des Goldenen Zeitalters, die "stoische" Bedürfnislosigkeit, die calvinistische oder franziskanische Schlichtheit der Sitten, fern allem "päpstlichen" Glanz und Luxus.²

Die zweite Dialogbeschränkung wird da schon sichtbar: der Amerikaner hat nicht die Stelle des Gesprächspartners, sondern die des Arguments in einem innereuropäischen Dialog. Der "amerikanische" Naturzustand illustriert, wozu die Staatslehre und Theologie der anderen europäischen Seite entweder führen kann - wie in Hobbes' Gleichsetzung des Lebens der Wilden mit dem europäischen Bürgerkrieg - oder was sie an Menschheitsglück zerstört hat, wie bei Rousseau und teilweise auch bei Locke. Das Schreck- oder Idealbild in einer solchen Diskussion hat natürlich rhetorische Züge dessen, was der europäische Bürger entweder überwinden, bewahren oder wiedergewinnen sollte. Der "Amerikaner" ist ein Mittel zur europäischen Kritik europäischer Zustände.

Daraus ergibt sich schon etwas für das Thema "Eurozentrismus": eurozentrisch kann das Menschenbild des neuzeitlichen Naturrechts nicht einfach deshalb sein, weil es bestehende europäische Zustände als Vollendung des menschlichen Wesens "mystifizierte" und damit die Kolonisation legitimierte. Höchstens kann der Bürger des philosophisch allein zu rechtfertigenden "status civilis", des Rechtszustandes, der gewaltenteiligen parlamentarischen Monarchie oder plebiszitären Republik, europäische Züge haben. Und es kann dieser status civilis als derjenige gedacht sein, der unter allen Menschen herrschen sollte. Ob das so ist und welche Züge des cives eindeutig europäisch genannt werden können, möchte ich am Beispiel von Hobbes, Locke und Rousseau untersuchen.

I

Bei Hobbes ist die Frage am leichtesten zu beantworten: sein Bild des Naturzustandes ist eindeutig negativ und es ist unzweifelhaft vom Bild des "Wilden" beeinflusst. Freilich ist Hobbes' Wilder überwiegend Nordamerikaner - als Mitglied des Kreises um den Baron Cavendish war er mit Problemen der Kolonisation in Nordamerika vermutlich direkt befaßt. Auf historische und geographische Feinheiten kommt es ihm indessen nicht an - wie die "Amerikaner" können auch die Ger-

2 Zu den Einflüssen dieser Deutungsmuster teils auf die Reisebeschreibungen, teils auf die philosophischen Deutungen - von Morus' "Utopia" über Montaignes "Les Cannibales" bis zu Rousseaus "Discours über die Ungleichheit" - vgl. vor allem G. Atkinson, *Les Nouveaux Horizons de la Renaissance Française*. Genf 1935 und 1969 (Slatkine Reprints); H. N. Fairchild, *The Noble Savage*. New York 1961; H. Levin, *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*. Bloomington/London 1969 (Indiana University Press); E. Dudley and M. E. Novak (Hg.), *The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, Pittsburgh/London (Univ. of Pittsburgh Press) 1972; F. Chiappelli (Hg.), *First Images of America. The Impact of the New World on the Old*, Berkeley/Los Angeles/London (University of California Press) 1976.

manen für ihn die Rolle der Wilden übernehmen.³ Wie weit er aber an Berichten über Amerika orientiert ist, zeigt vor allem das Titelbild des *De Cive* (Paris 1642).⁴ Es konfrontiert in der unteren Hälfte zwei Gestalten auf eigenem Sockel vor einer Landschaft. Links auf dem Sockel mit dem Titel "Imperium" steht eine Frauengestalt mit Krone, Waage und Schwert vor einer Landschaft mit landbebauenden Menschen im Mittel- und einer Stadt im Hintergrund. Rechts steht auf dem Sockel mit dem Titel "Libertas" ein (wohl) männlicher Wilder mit einem Lendenschurz aus Federn und einem mannsgroßen Bogen mit Pfeil. Im Mittelgrund schießen ebensolche Wilde mit Pfeilen auf unbedeutend und unbewaffnet Davonstürzende. Im Hintergrund korrespondiert der Stadt ein notdürftig geschütztes Hüttendorf.

Die Botschaft ist klar: der herrschaftslose Naturzustand ist von natürlicher Gier, Gewaltbereitschaft und Furcht gekennzeichnet, der bürgerliche Zustand dagegen durch Gerechtigkeit, Strafgewalt, lohnende Arbeit sowie furchtloses und behagliches Leben. Das Leben des Menschen im Naturzustand ist nach den berühmten Worten des 13. Kapitels des *Leviathan* "solitary, poor, miserable, brutish and short". Wenige Zeilen später folgt die kulturelle Zuordnung:

Noch heute sehen wir Menschen unter diesen Bedingungen leben. Die Eingeborenenvölker vieler Teile Amerikas z.B. kennen keine Regierung, es sei denn eine Ordnung innerhalb der Familie. Und zu Familiengemeinschaften schließen sie sich zur Befriedigung ihrer Lustbedürfnisse zusammen. Sie leben also heute noch ganz so tierhaft, wie ich es oben beschrieben habe. Aber wie dem auch sei: wie das Leben ohne eine furchtgebietende oberste Gewalt aussehen würde, kann man aus dem Zustand ersehen, in den Menschen, die vorher unter einer friedlichen Regierung gelebt haben, im Bürgerkrieg verfallen (100).⁵

Hier sind fast alle Elemente der Hobbesschen Rechts- und Staatsphilosophie erkennbar: Hobbes setzt den Naturzustand mit der Anarchie des Bürgerkrieges gleich. Der Wilde ist ihm ein Argument gegen den staatszerstörenden Papismus, die gefährliche Lehre des doppelten Gehorsams, wie gegen den radikalen Puritanismus, der keine dauerhafte staatliche Herrschaft und keine staatliche Autorität in den öffentlichen Religionsangelegenheiten zuläßt. "Wildheit" ist kein anthropologischer oder gar rassistischer Begriff oder Zustand, sondern ein moralischer und rechtlicher Zustand des Menschen, des Europäers wie des Amerikaners: der Zustand innerer

3 Hobbes übernimmt nur die negativen Züge des Germanenbildes bei Caesar oder Tacitus (Kriegslust und Zwietracht), nicht die positiven (Freiheitsliebe, Tapferkeit, Bedürfnislosigkeit, Keuschheit etc.).

4 Es ist wiedergegeben in der Ausgabe der Philosophischen Bibliothek: Thomas Hobbes, *Vom Menschen/Vom Bürger*, eingel. u. hg. von G. Gawlick, Hamburg 21966.

5 Es ist die Herrschaftslosigkeit dieses Zustandes, die bei Hobbes im Vordergrund steht - die Eigentumslosigkeit ist erst die Folge. Die Darstellung von A. J. Slavin, *The American Principle from More to Locke*, in: F. Chiappelli (op. cit. o. Anm. 2) (S. 139-164) ist schon bezüglich Hobbes sehr einseitig. Sie geht zudem dogmatisch davon aus, das wahre "amerikanische Prinzip", das sowohl in den Kulturen der Eingeborenen wie in den frühen christlichen (vor allem protestantischen) Kolonien realisiert war, sei die Eigentumslosigkeit gewesen. Adäquater zu Hobbes: R. Ashcraft, "Leviathan Triumphant: Thomas Hobbes and the Politics of Wild Men", in: Dudley/Novak (op. cit. o. Anm. 2), S. 141-181. - Ich zitiere den *Leviathan* nach der Übers. von D. Titov (Th. Hobbes, *Leviathan*, I. und II. Teil, hg. von P. C. Mayer-Tasch, Hamburg 1965).

und äußerer Herrschaftslosigkeit der Vernunft, der Ohnmacht ihrer nur bei "Affektgleichgewicht" einseh- und praktizierbaren Regeln (*dictamina rectae rationis*). Zu innerer Vernunft Herrschaft, zur Herrschaft des Rechts und zur Zivilisation kommt es nur bei Verzicht auf Selbstverteidigung durch Einsetzung oder Unterwerfung unter eine konkurrenzlose Macht. Ohne die gibt es

keinen Fleiß, keine Bebauung des Bodens, keine Schifffahrt, keinerlei Einfuhr von überseeischen Gütern, kein behagliches Heim, keine Fahrzeuge zur Beförderung von schweren Lasten, keine geographischen Kenntnisse, keine Zeitrechnung, keine Künste, keine Literatur, keine Gesellschaft (99).

Zivilisation, wie sie trotz der Bürgerkriege noch am ehesten in Europa blüht, ist also ein Zeichen von Rechts- und Vernunft Herrschaft. Man kann das eine "eurozentrische" These nennen. Gibt sie den Europäern auch ein Recht zur Kolonisation? Man hat das aus Hobbes Nähe zu kolonisationsfördernden Kreisen und auch aus Ähnlichkeiten zu den Schriften von Robert Gray und John Smith geschlossen. Aber in diesen Schriften wird die Kolonisation theologisch gerechtfertigt - bei Gray etwa mit dem Auftrag zur Rettung der Seelen der Wilden vor der Herrschaft des Teufels, einer Rettung, nach der sie selbst verlangen und die auf christlich-zivilisierte Weise mit möglichst wenig Gewalt und Bereicherung vor sich gehen soll.⁶ Eine solche Verteufelung des Naturzustandes ist bei Hobbes nicht zu finden. Lust und Gewalt sind vormoralisch unschuldig, solange sich jeder selbst erhalten und verteidigen muß. Hobbes denkt das Verhältnis von Naturtrieb und Vernunft Herrschaft eher griechisch als christlich. Eine gewaltsame Kolonisation ist allerdings nach ihm insoweit berechtigt, wie jeder Eroberungsstaat es ist, der die Bürger durch sein Gewaltmonopol voreinander schützt. Berechtigt sind aber auch die staatsähnlichen Herrschaftsformen in den anderen "Teilen" Amerikas, also etwa Mexiko und Peru. Eine religiöse oder "zivilisatorische" Mission zur Eroberung gibt es bei Hobbes nicht. Vor allem gibt es keine unterschiedlichen Bürgerrechte, die etwa von Unterschieden der Natur oder Vernunft der Individuen abhingen: jeder Mensch hat gleiches Recht auf staatlichen Schutz seiner Sicherheit und auf ein Maximum seiner mit der Sicherheit aller kompatiblen Bewegungsfreiheit.

Wenngleich also für Hobbes der europäische, unter einer zivilisationsfördernden Gesetzesherrschaft lebende Mensch der Natur und Vernunft am meisten entspricht, legitimiert dieses Menschenbild doch kein Recht auf Expansion und Kolonisation. Einer Staatsstiftung durch Eroberung kann Hobbes aber die Legitimation nicht bestreiten, auch wenn ein auf Vertrag beruhender Staat vernünftiger und stabiler ist.

6 Vgl. Robert Gray, *A Good Speed to Virginia*, London 1609, Faksimile-Ausgabe Amsterdam/New York 1970 (Da Capo Press) S. C 3. Für Gray sind die Indianer zwar tierisch wild und unzivilisiert ("differ very little from beasts, loving no Art, no Science, no trade"), aber zugleich von guter Natur ("by nature loving and gentle"). Ihre Grausamkeit ist der Herrschaft des Teufels zuzuschreiben ("they worship the divell, offer their young children in sacrifice unto him"). Vgl. zu Gray und John Smith, *General Historie of Virginia and New England* (1624), die Ausführungen von W. Förster, *Hobbes und der Puritanismus*, Berlin 1969, S. 160.

II

Während Hobbes die Folgen der Herrschaftslosigkeit unter den Amerikanern als Argument gegen alle Formen der Herrschaftsteilung und -beschränkung benutzt, dient "Amerika" für John Locke gerade umgekehrt als Argument gegen Absolutismus und Gottesgnadentum. Wie bei Hobbes, ist auch bei Locke "Amerika" ein Zustand der Menschheit überhaupt, ein Entwicklungsstadium, das sich in einigen Teilen der Welt noch erhalten hat. Es ist durch drei Grundzüge gekennzeichnet, von denen Locke zwei positiv und einen negativ bewertet: positiv ist die Selbstgenügsamkeit, die Beschränkung der - vornehmlich als Sammler und Jäger verstandenen - "Wilden" auf das zum eigenen Verbrauch Nötige. Diese Tugenden werden begünstigt durch die Naturalwirtschaft bzw. die Abwesenheit des Geldes als des großen Verführers zu Habsucht und Herrschsucht. "So war anfangs", schreibt Locke in der zweiten Abhandlung über die Regierung,

die ganze Welt ein Amerika, denn so etwas wie Geld war überall unbekannt. Wenn man sich etwas ausdenkt, was bei seinem Nachbarn dem Gebrauch und dem Wert des Geldes entspricht, so wird man sehen, wie derselbe Mensch (sc. der vorher nur für den Selbstverbrauch gesorgt hat) unverzüglich beginnt, seinen Besitz zu vergrößern (§ 49, S. 232).⁷

Der Naturzustand vor der Einführung des Geldes war keineswegs ein Kriegszustand, sondern ein solcher der Selbstgenügsamkeit, Harmonie und Stabilität. Er kannte - auch das ist deutlich gegen Hobbes gerichtet - bereits Eigentum, Tausch und Vertrag. Das Eigentum wurde wegen seines wahren Wert- und Rechtsgrundes, der Arbeit, respektiert:

So gibt dieses Gesetz der Vernunft das Wild demjenigen Indianer zum Eigentum, der es getötet hat. Es wird als das Eigentum desjenigen anerkannt, der seine Arbeit darauf verwandt hat, auch wenn vorher alle ein gemeinsames Recht darauf hatten (§ 30, S. 219 f.).

Daher sind auch Versprechen, Verträge und Tauschgeschäfte schon möglich. Locke belegt das eigens mit Beispielen aus Garcilaso de la Vega (1536-1616) Geschichte Perus⁸ und konstruiert das - angesichts der Genfer im brasilianischen Fort Coligny⁹ nicht einmal abwegige - Beispiel eines Tauschgeschäfts "zwischen einem Schweizer und einem Indianer in den Wäldern Amerikas" (§ 14, S. 208).

7 Ich zitiere nach der Übersetzung von H. J. Hoffmann: John Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Hg. u. eingel. von W. Euchner, Frankfurt/Wien 1967.

8 Locke zitiert aus Garcilaso de la Vega, *Commentaire Royale, ou L'Histoire des Yncas, Roys du Peru* (Paris 1633). Vgl. Peter Laslett's kritische und kommentierte Ausgabe von John Locke, *Two Treatises of Government*. Cambridge (Cambridge University Press) 1970, S. 145 u. 502. Locke benutzt de la Vegas Bericht in der ersten Abhandlung freilich auch, um gegen Filmer auf die Auswüchse der väterlichen Herrschaft im Inkareich hinzuweisen ("ein Volk, das Kinder zu dem Zwecke zeugte, um sie zu mästen und später zu essen", S. 104, § 57).

9 Zu der bizarren Geschichte dieser französischen Kolonie, die anfangs vielen französischen Protestanten und Genfer Calvinisten Zuflucht gewährte, vgl. die Einleitung von

Der zweite, vor allem gegen Robert Filmers Theorie der Adams-Erbfolge der Könige gerichtete Grundzug des Naturzustandes betrifft die Herrschaftsformen bzw. die Entstehung des Königtums. Für Locke ist die von der Vernunft geforderte begrenzte, zweckgebundene und auf "trust", d.h. Beauftragung und freiwilliges Vertrauen zurückgehende Herrschaft schon im Naturzustand üblich. Er zitiert aus José de Acostas "Naturall and morall historie of the Indies" (1604)¹⁰, daß die Völker in Peru, Florida und Brasilien "keine festen Könige haben, sondern wie es die Gelegenheit jeweils erfordert, in Krieg und Frieden ihre Anführer beliebig wählen" (§ 102, S. 268). Wenngleich sich nach der Verbreitung der Geldwirtschaft die Gegensätze zwischen den Menschen verschärfen und festere Herrschaftsformen nötig werden, bleibt nach Locke die vernunftgemäße staatliche Herrschaft an freie, revolvierbare und zweckgebundene Beauftragung gebunden. Zweck aber ist der Schutz dessen, was allen Menschen von Natur bzw. vom Schöpfer eigen ist: die "property" ihrer geistigen und leiblichen Fähigkeiten und ihrer Bewegungsfreiheit. Auch wenn es ihnen an einer förmlichen Gewaltenteilung fehlt, sind die begrenzten Herrschaftsformen Amerikas (vgl. auch § 108) gegenüber dem europäischen Absolutismus vorbildlich.

Selbstbeschränkung und Beschränkung der Herrschaft sind die beiden positiven Grundzüge des Naturzustandes. Hier sind bei Locke, wie in der französischen Renaissance und später bei Rousseau, paradiesische Züge des "guten Wilden" sichtbar. Erst der dritte Grundzug spricht für einen Vorzug Europas: Amerika ist ein unbebautes, nicht durch den Fleiß seiner Bürger in seiner Fruchtbarkeit gesteigertes Land. Damit entbehren die Amerikaner nicht nur der Bequemlichkeit des Lebens, sie erfüllen darüber hinaus nicht den göttlichen Auftrag, die Erde und den Menschen zu verbessern. Dieser Auftrag zeigt sich für Locke ebenso negativ im ständigen Druck der Unbequemlichkeiten des Lebens wie positiv in den Möglichkeiten, durch Erfahrung und Verbesserung unserer sprachlichen und begrifflichen Werkzeuge lebenserleichternde Erkenntnisse zu gewinnen. Er ist auch der letzte Grund seiner Eigentumslehre: es ist Pflicht, durch seine Arbeit die Schöpfung für die gesamte Menschheit wertvoller zu machen, auch wenn solche Arbeit primär Anspruch auf privates Eigentum verleiht. Diese Pflicht aber erfüllen die arbeitsamen Europäer in höherem Maße als die Amerikaner - und erhalten dafür bereits jetzt irdischen Lohn: Die Natur hat die Völker Amerikas

ebenso freigiebig wie irgendein anderes Volk mit den Elementen des Reichtums ausgestattet, d.h. mit einem fruchtbaren Boden, der fähig ist, im Überfluß zu erzeugen, was zu Nahrung, Kleidung und Genuß dienen könnte. Weil sie ihn jedoch nicht durch Arbeit veredeln, besitzen sie nicht den hundertsten Teil der Annehmlichkeiten, an denen wir uns erfreuen. Und der König eines großen und

J. C. Morisot in seiner Ausgabe von Lérays *Brasilienbericht* (o. Anm. 1) S. XVI ff. sowie C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (op. cit. o. Anm. 1) S. 91 f.

10 Locke benutzte die engl. Übersetzung von Edward Grimstone (jüngste Reprint-Ausgabe: New York 1970). Acosta war ein Jesuit und zeitweiliger Berater des spanischen Vizekönigs von Peru, Francisco de Toledo (1568-1579). Die spanische Fassung der *Historia natural y moral de las Indias* erschien zuerst 1590 in Sevilla, eine lateinische der ersten zwei Bücher 1588 und 1589 in Salamanca. Vgl. die Einleitung von C. R. Markham in die engl. Ausgabe von 1880 (ebenso im Reprint von 1970).

fruchtbaren Gebietes wohnt, nährt und kleidet sich dort schlechter als ein Tagelöhner in England (§ 41, S. 227).

Paradiesisch angenehm wird das Leben der Menschen also erst nach dem Sündenfall des Geldes, dessen Einführung ihr Gewinnstreben und damit ihren Fleiß mächtig anstachelte. Ihre paradiesische Güte und Freiheit freilich geht dabei verloren und muß durch Formen begrenzter staatlicher Herrschaft ersetzt werden. Da aber die göttliche Aufgabe der Selbst- und Weltvervollkommnung für den Menschen von Anfang an konstitutiv ist, stellt "Amerika" einen Zustand dar, der zu Recht überwunden wird - und die Einführung des Geldes zumindest die "felix culpa", der sich Fleiß und höhere Zivilisation verdankt.

Ein Recht Europas auf Eroberung oder einen Auftrag zur Zivilisierung Amerikas hat Locke aber m.E. daraus nicht abgeleitet. Auch vom Recht eines Eroberungsstaates im Hobbes'schen Sinne kann bei ihm keine Rede sein. Was die Kolonialisierung rechtfertigen könnte, ist das Eigentumsrecht auf bebauten und in seinem Wert gesteigerten Boden. Zumal Locke in dem Aufeinanderstoßen von Natural- und Geldwirtschaft offenbar kein rechtliches Problem sieht: die Verführungskraft der letzteren führt zu ihrer zwanglosen Ausdehnung. Damit setzt sie aber die Grenzen des Eigentums in Naturzustand, das Monopol- und das Verschwendungsverbot, außer Kraft und macht die Einrichtung eines gemeinsamen Staates nötig. Dessen Aufgabe ist freilich nicht der Schutz des Grund-, Sach- und Geldeigentums gegen die Eigentumslosen, wie Locke schon bei den Verfassungsvätern der Vereinigten Staaten und im europäischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts gelegentlich mißverstanden wurde. Lockes primärer Eigentumsbegriff ist, wie schon erwähnt, "property", d.h. die Verfügungsgewalt eines jeden über seinen Körper und Geist, sein Recht auf Leben, Gesundheit, Meinungs- und Bewegungsfreiheit. Zu ihrem Schutz darf der Staat, wie Peter Laslett zu Recht herausgestellt hat, auf dem Wege parlamentarischer Gesetzgebung in das Eigentum im Sinne von "possession" oder "estate" eingreifen.¹¹ Dazu paßt allerdings weder Lockes - auch in sich kaum konsistente - theoretische Stellungnahme zur Sklaverei in Kapitel IV der zweiten Abhandlung noch seine praktischen Stellungnahmen zur Sklaverei in Carolina und Virginia.¹²

11 Vgl. die Einleitung seiner Ausgabe der *Two Treatises* (op. cit. o. Anm. 8) S. 104.

12 Vgl. den Kommentar Lasletts zu den §§ 23 und 24 der Zweiten Abhandlung (a.a.O., S. 302 f.) sowie seinen Hinweis auf Elringtons Anmerkung in seiner Ausgabe von 1798. Nach Slavin (s. o. Anm. 5) ist dagegen sowohl das Kapitel "On Slavery" wie die - 20 Jahre frühere - "Fundamental Constitution of Carolina" eine Konsequenz des Locke'schen Ansatzes.

III

Vernunft Herrschaft, Selbstvervollkommnung und Bearbeitung der Natur scheinen die positiven europäischen Züge des Menschen bei Hobbes und Locke. Das Recht und die Fähigkeit zur Errichtung eines rechtsschützenden Staates ist dagegen allen Menschen gemein. Was ändert sich bei Rousseau, bei dem die Auseinandersetzung mit dem "homme sauvage" eine ganz neue Qualität erhält?

Rousseau ist der erste Vertreter des neuzeitlichen Naturrechts, der das Problem des Eurozentrismus in vollem Umfang erkannt hat, wie die berühmte Anmerkung X des zweiten Discours' zeigt:

Seit drei- oder vierhundert Jahren überfluteten die Einwohner Europas die anderen Teile der Welt und veröffentlichten sie unablässig neue Sammlungen von Reisebeschreibungen und Berichten - dennoch bin ich überzeugt, daß wir keine anderen Menschen als allein die Europäer kennen; außerdem hat es angesichts der lächerlichen Vorurteile, die selbst unter den Gelehrten nicht ausgestorben sind, den Anschein, daß jeder unter der hochtrabenden Bezeichnung 'Studium des Menschen' kaum mehr als die Menschen seines Landes studiert. Die Einzelnen mögen noch so viel hin- und herreisen, die Philosophie scheint es, geht nicht auf Reisen, deshalb auch ist die Philosophie jedes Volkes wenig geeignet für ein anderes (S. 341).¹³

Erst die zehnjährige Weltreise eines Philosophen vom Schlage Montesquieus, Condillacs, Diderots oder Buffons könnte die "natürliche, moralische und politische Geschichte" liefern, auf der eine philosophische Anthropologie aufzubauen hätte.¹⁴ Trotzdem hat Rousseau es gewagt, Grundzüge der menschlichen Natur und ihrer Entwicklung zu entwerfen, die die Basis einer radikalen Kritik der "überzivilisierten" europäischen Gesellschaft abgeben. Und er hat sich dabei auf viel Material der von ihm so verachteten Reisenden gestützt.¹⁵

Rousseau hat bekanntlich verschiedene Stufen des Naturzustandes unterschieden und die Auffassung vertreten, daß der Wilde der Reisebeschreibungen nicht mehr der ersten Stufe des einzelgängerischen Naturmenschen entspricht. Gerade für die Rückschlüsse auf diesen Anfang sind ihm die Berichte über Mittel- und Südamerika

13 Ich zitiere den *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* nach der französisch-deutschen Ausgabe von Heinrich Meier (Paderborn 1984).

14 A.a.O., S. 347. Vgl. aber zum Bild des Wilden bei Diderot und Buffon M. Duchet, *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*. Paris (Maspéro) 1971.

15 Nach G. Symcox, *The Wild Man's Return: The Enclosed Vision of Rousseau's Discourses* (in: Dudley/Novak, op cit. o. Anm. 2) ist Rousseau besonders von den Reisebeschreibungen der Jesuiten beeinflusst (S. 227, 233). Zu Rousseaus Auseinandersetzung mit der Reiseliteratur über Amerika vgl. ferner J. Morel, *Recherches sur les sources du Discours de J. J. Rousseau sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Lausanne 1910 (auch in Bd. V der *Annales de la Société J. J. Rousseau*) sowie G. Pire "Jean-Jacques Rousseau et les relations de voyages", in: *Revue d'histoire littéraire de France*, 1956, S. 355-378.

von du Tertre, Coréal, de la Condamine und anderen offenbar wichtig gewesen.¹⁶ Entscheidend am Bild des Wilden, das dem des Hobbesschen Naturzustandes diametral entgegengesetzt ist, ist das innere und äußere Gleichgewicht, die seelische Harmonie und die völlige Angepaßtheit der Bedürfnisse an die Umgebung:

Seine Einbildungskraft malt ihm nichts aus, sein Herz verlangt nichts von ihm; seine bescheidenen Bedürfnisse sind für ihn so leicht bei der Hand und von dem Grad an Kenntnissen, der erforderlich wäre um danach zu trachten, größere zu erwerben, ist er so weit entfernt, daß er weder Voraussicht noch Neugierde haben kann (109).

Ohne Einbildungskraft, Voraussicht, Vergleich muß der Naturmensch zunächst Einzelgänger sein. Im Essay über den Ursprung der Sprachen heißt es: "Derjenige, der sich nichts vorstellt (n'image rien), fühlt nur sich selbst; er ist allein inmitten des Menschengeschlechts."¹⁷ In seiner vormoralischen Unschuld, seinem nahezu gefühllosen Glück und seiner paradiesischen Faulheit unterscheidet sich der Naturmensch nicht vom Tier. Sein Spezifikum ist bloß eine Fähigkeit, die sich erst mit seiner Verbreitung und den wachsenden Herausforderungen seiner Umgebung entwickelt: die perfectibilité, die Vervollkommnungsfähigkeit. Sie ist eine durchaus zweischneidige Gabe:

Es wäre traurig für uns, eingestehen zu müssen, daß diese unterscheidende und beinahe unbegrenzte Fähigkeit die Quelle allen Unglücks des Menschen ist; daß sie es ist, die ihn, vermöge der Zeit, aus jenem ursprünglichen Zustand fortzieht, in dem er ruhige und unschuldige Tage verleben würde; daß sie es ist, die, indem sie mit den Jahrhunderten seine Einsichten und seine Irrtümer, seine Laster und seine Tugenden zum Aufblühen bringt, ihn auf die Dauer zum Tyrannen seiner selbst und der Natur macht (2. Discours, 105).

Der europäische Mensch der überzivilisierten Stadtkultur ist das genaue Gegenteil des Wilden: er lebt nur in der Voraussicht, im Vergleich, in der Konkurrenz, im ruhelosen Streben nach der Befriedigung eingebildeter und nachgeahmter Bedürfnisse und nach der Beherrschung der Natur.

Dennoch ist die Entwicklung der perfectibilité in der Gesellschaft, die Ersetzung der natürlichen Freiheit durch die bürgerliche und die sittliche, die beide im vernünftigen Gehorsam gegen ein "selbstgegebenes Gesetz" - wie es im *Contrat social* heißt¹⁸ - bestehen, nicht nur Schicksal, sondern auch Bestimmung des Menschen. Insofern ist auch für Rousseau der reflektierte, arbeitende und sich vervollkommnende Europäer eine höhere, weil menschlichere Form des Menschen. Der erreichte Zustand der Zivilisation ist aber kein Glücks- und kein Gleichgewichtszustand; er

16 Vgl. die Nachweise in den Kommentaren von Heinrich Meier (op. cit. o. Anm. 13) S. 105, 111, 345, und Jean Starobinski, *Oeuvres Complètes de J. J. Rousseau*, vol. III, S. 1313, 1321, 1373.

17 Ich zitiere die Übersetzung H. Meiers in seiner Anm. 139 zum *Discours über die Ungleichheit*, a.a.O., S. 198 (nach Ch. Porset, *Ed. critique de J. J. Rousseau, Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, Paris 31976).

18 Vgl. das 8. Kapitel des ersten Buches in der deutschen Ausgabe von H. Brockard (Stuttgart 1977), S. 23.

ist, was bei Hobbes und Spinoza der Naturzustand war: eine "Entgleisung der Natur", für die der Mensch mit dem Unglück der Selbstentfremdung bezahlen muß. Um dieses zu überwinden ist das Vorbild des Wilden, vor allem auf der Stufe der ersten lockeren Vergesellschaftung (der Hirtenkultur) notwendig. Seine Umsetzung ist aber für Rousseau nicht schon durch den auf einem Vertrag beruhenden Gesetzgebungsstaat möglich. Die Übereinstimmung mit sich in der Gemeinschaft bedarf der ökonomischen Interessengleichheit, der kulturellen Gefühlsübereinstimmung und der religiösen Gesinnungseinheit zumindest in den Grunddogmen der "bürgerlichen Religion". Wieweit Rousseau diesem Entwurf des *Contrat social* getraut hat, ob er im *Emile* und den späten autobiographischen Schriften nicht wenigstens für die Weisen einen Zustand der solitären Denk- und Gefühlsautarkie in der Gesellschaft bevorzugt hat, ist ein viel erörtertes Thema der Rousseau-Interpretation.

Das Fazit ist, daß trotz des Bewußtseins der eurozentrischen Versuchung auch bei Rousseau die europäischen Züge des Menschen, die Arbeit an sich und der Natur, die Gestaltung des Lebens und der Gesellschaft durch einen vernünftigen Willen, der sich allerdings von Interesse, Gefühl und Einbildungskraft nicht ablösen darf, den höchsten Rang einnehmen. Daraus folgt gewiß keine Rechtfertigung der Kolonisation oder Eroberung. Versuche der Rechtfertigung gewaltsamer oder vertraglicher Unterwerfung auf staatlicher oder privater Ebene (Sklaverei) werden bereits in den ersten Kapiteln des *Contrat social* widerlegt. Und ein Recht oder gar eine Pflicht, in die stabilen, wenngleich animalischen Kulturen der Naturvölker "zivilisatorisch" einzugreifen, gibt es sicher auch nicht. Da Rousseau in seinen eigenen Verfassungsentwürfen den internationalen Handel minimalisieren will, reduziert sich zudem die kulturelle "Ansteckungsgefahr".

Ob Rousseaus Begriff der bürgerlichen Freiheit allerdings die Denkfreiheit, die Bestimmung des eigenen Glücks und die Mitbestimmung aller an den staatlichen Gewalten in ausreichendem Maße enthält, ist ebenfalls ein Streitpunkt der Rousseau-Deutung.

Die Frage, ob sich die in Europa am ehesten entwickelten Züge der "Bestimmung des Menschen" als "kulturinvariant" beweisen ließen und mit welcher Methode, lasse ich hier offen. Selbst wenn das gelänge, stellt die These ihrer primär in Europa anzutreffenden Entwicklung bzw. Erfüllung noch einen Eurozentrismus dar. Er darf aber nicht mit der Behauptung verwechselt werden, daß nur den Menschen, die diese Züge in sich entwickelt hätten, die Rechte des Menschen und Bürgers zukämen: Schon seit Hobbes wird der Zuteilung unterschiedlicher Rechte an unterschiedliche Entwicklungsgrade der Vernunft der Boden entzogen. Zum Träger der dem Menschen zustehenden Rechte ist nach Hobbes und Locke jedes Mitglied der biologischen Gattung, nach Rousseau zumindest der noch existierenden Entwicklungsstufen der Menschheit qualifiziert: es genügt dazu Vernunft im Sinne des Urteils über die Mittel der eigenen Selbsterhaltung und Glücksverfolgung einerseits - und Vernunft im Sinne des Gewissens andererseits, d.h. der Empfänglichkeit für die Imperative der Koexistenz vernunftbegabter Wesen.

Wenn aber weder der Grad der Vernunftentwicklung noch die Religion Rechtsprivilegien begründen, gibt es auch kein Völkerrecht der europäischen Völker auf Unterwerfung und Beherrschung nichteuropäischer Völker. Diese Art von Euro-

zentrismus hat auch keiner der Autoren des neuzeitlichen Naturrechts vertreten. Inwieweit man Staatsgründungen und Eroberungen mit bestimmten Theoriestücken rechtfertigen konnte, habe ich am Beispiel von Hobbes und Locke angedeutet. Ob die Freiheit des Eigentums, des Handels, der Meere zu einer mit der Selbstbestimmung der Einzelnen und Völker unverträglichen wirtschaftlichen Abhängigkeit geführt hat, die durch eine internationale "volonté générale" überwindbar ist, wäre im nächsten Schritt zu untersuchen. Womöglich reicht aber die Kompetenz der Philosophie allein dafür nicht aus.

III

EIGENSTÄNDIGKEIT UND INTERDEPENDENZ DER KULTUREN

GIBT ES EINE LATEINAMERIKANISCHE IDENTITÄT?

Das Wort "Identität" ist seit einiger Zeit praktisch unvermeidbar, wenn von Lateinamerika die Rede ist. Man könnte sogar meinen, die Frage nach der "Identität Lateinamerikas" sei gleichsam eine Art "Topos" geworden. Jedenfalls bleibt diese Identität immer noch ein ungeklärtes Problem, und das ist vielleicht der Grund dafür, warum die Frage, ob es denn eine solche Identität überhaupt gibt, und (wenn ja), worin sie bestehen soll, immer wieder gestellt wird.

Das Thema läßt sich von mehreren Seiten her und auf verschiedenen Ebenen behandeln. Ich möchte zunächst auf die Bedeutung von "Identität" eingehen im Hinblick auf das grundlegende Problem der Beziehung und der darin eingeschlossenen Konfliktstrukturen. Erst dann werde ich versuchen zu erklären, inwiefern und in welchem Sinne man m.E. von "Identität Lateinamerikas" sprechen darf. In einem dritten Punkt meiner Darstellung geht es um Lateinamerika als einer "geschichtlichen Situation" und zugleich ebenfalls darum, wie eine solche zu verstehen ist. Endlich möchte ich das ganze Problem aus der ethischen Perspektive kurz betrachten.

1. Der Sinn von "Identität"

Hier lassen sich zumindest zwei Fragen klar unterscheiden: Erstens, was heißt "Identität", und zweitens, warum fragt man nach der eigenen Identität?

Sowohl das Wort als auch der entsprechende Begriff von "Identität" verweisen notwendigerweise auf die Bedeutung von "Differenz". Alles, was "identisch" werden kann, muß sich zugleich auch "differenzieren" können. Seit der Antike gilt der "Satz der Identität" als erstes logisches Prinzip, als "oberstes Denkgesetz". Man hat oft die "Identität" metaphysisch behandelt. Jetzt interessiert uns vielmehr der methodologische Aspekt.

Es ist leicht zu sehen, daß es zweierlei Differenzierungen gibt und damit zweierlei Identität: erstens, die Identität des Eigenen gegenüber dem Fremden, und zweitens, die Identität des Bleibens gegenüber der Änderung. Etwas ist "identisch", insofern es zu einem bestimmten Zeitpunkt von jedem Anderen "differiert". Aber etwas ist auch "identisch" im Laufe der Zeit, d.h. wenn es später noch dasselbe ist, was es früher war. Die Identität des Eigenen ist diejenige Identität, die einen Sinn erst dann gewinnt, wenn eine "Differenzierung" in der Form von Vielheit bzw. Mannigfaltigkeit unterstellt wird. Es gibt etwas, das als "Eigenes" erfaßt werden kann nur insofern, als es auch etwas "anderes" gibt, das als "Fremdes" erfaßt worden

ist. Die methodologische Voraussetzung für die Unterscheidung Eigenes-Fremdes ist die Unterscheidung Einheit-Mannigfaltigkeit. Diese entspricht ihrerseits weiteren Differenzierungen, wie z.B. Allgemeinheit-Einmaligkeit, Regel-Ausnahme usw. Was wird zuerst erfahren? Das Eigene oder das Fremde? Man möchte meinen, wenn man das Fremde gerade als fremd anerkennt, unterstellt man schon die Identität des Eigenen eben als den Standpunkt, von dem her die Anerkennung zustandekommt. Aber man könnte prinzipiell auch das Gegenteil behaupten, nämlich, daß das Eigene erst einen Sinn gewinnt, wenn man es in Beziehung auf das Fremde betrachtet. Gibt es etwas, was "absolut" fremd ist? Und gesetzt den Fall, was würde das für das Eigene implizieren?

Es gibt sozusagen Stufen, Grade der Fremdheit, des Fremdseins. Ab einer gewissen Stufe wird das Fremde aber schon das "Erstaunliche", das "Seltsame", das "Sonderbare", und weiter noch, das "Wunderbare" (im Sinne von dem, was mit dem Wunder zu tun hat). Oder es wird das, was man nicht verstehen kann: das Unwahrscheinliche, das Unmögliche (oder das Unwirkliche), das Unglaubliche, das Unbekannte, das Unverständliche usw. Dies alles sind selbstverständlich relative Begriffe. Solange ich das Fremde, das Andere irgendwie benennen kann oder irgendwie verstehen kann, gibt es schon etwas Gemeinsames zwischen dem Eigenen und dem Fremden, d.h. etwas, was gemeingültig ist (und endlich allgemeingültig).

Das Gegenteil von Allgemeingültigkeit ist sowohl das "absolut-Eigene" als auch das "absolut-Fremde". Der eigentliche Gegensatz, der hier vorausgesetzt ist, ist also der Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen: Einerseits hat man das, was allgemeingültig ist, d.h. das, was überall zu finden ist, das, was man unvermeidlich anerkennen muß. Und andererseits hat man das, was einmalig, nicht wiederkehrend, unvergleichlich ist. Dieser Gegensatz bildet eine Struktur, die ich Konfliktstruktur nennen möchte. Da man sie ohne Verweisung auf die Zeitlichkeit verstehen kann, dürfte sie als "synchronisch" qualifiziert werden. Diese synchronische Konfliktstruktur waltet im Hintergrund der verschiedenen, konkreten Gegensätze, wie z.B. des Gegensatzes zwischen Regel und Ausnahme, den ich bereits genannt habe. Hier geht es um die Reichweite oder m.a.W. um den Umfang und den Inhalt. Sie bewirkt auch die Art und Weise, wie das Ganze mit dem Teil, die systematisierte Allgemeinheit mit der persönlichen Originalität, der Mechanismus mit dem Pluralismus kollidiert. Wenn eine Seite der Struktur monopolisierend übertrieben wird, endet dies im Despotismus, in der Zerstörung der individuellen Initiative oder sogar in der Verkenning der Freiheit. Die Übertreibung der anderen Seite führt zum Anarchismus, zur Zerstörung der gemeinsamen Ordnung, zur Verkenning der Gerechtigkeit.

Es gibt aber auch, wie gesagt, eine zweite Form von Differenzierung, die durch ihre wesentliche Beziehung zur Zeitlichkeit charakterisiert ist. Hier unterscheidet sich das Schon-Verwirklichte vom Noch-nicht-Verwirklichten. Etwas wird als "bleibend" erfaßt nur insofern, als etwas zugleich gegenüber der "Änderung" erfaßt wird. Die bloße Erhaltung steht im Gegensatz zu neuen Schritten der Verwirklichung. So kollidiert z.B. die vorsichtige Handlung (die versucht, nichts zu riskieren) mit der entschiedenen Annahme des Risikos, die Behutsamkeit mit der Kühnheit. Entweder handelt man nach dem Prinzip "besser einen Spatz in der Hand als eine Taube auf dem Dach", oder man versucht doch die Taube in die Hand zu bekommen. Entweder steht man ein für die Beharrung oder für die Wende. Die Spannung

ist hier jedenfalls diachronisch, so daß man von einer diachronischen Konfliktstruktur sprechen darf. Die einseitige Übertreibung der Seite der Erhaltung führt zu Stagnation, zu Stockung und Epigonentum. Dagegen wird ein von der Kühnheit monopolisiertes Verhalten leicht unbedenklich und endet in Auflösung, Verwirrung und Unverantwortlichkeit. Die "Differenzierung" in Richtung auf das "Andere", das Anderswerden meint hier nicht das Fremde (wie in der synchronischen Struktur), sondern etwas, was das Eigene geworden ist bzw. werden kann, oder soll usw.

Selbstverständlich gibt es gewisse Beziehungen zwischen der synchronischen und der diachronischen Konfliktstruktur. In der diachronischen Perspektive kann die Mannigfaltigkeit als gleichzeitige Änderung verstanden werden. Die Änderung ist ihrerseits in der synchronischen Perspektive eine sukzessive Mannigfaltigkeit. Die Einheit (und mit ihr die Allgemeinheit) ist ein gleichzeitiges Bleiben, bzw. eine gleichzeitige Permanenz; die Permanenz aber eine sukzessive Einheit. Einheit und Permanenz sind Formen der Identität; Mannigfaltigkeit und Änderung sind Formen der Differenz. Da aber eine synchronische Identität mit einer diachronischen Differenz (z.B. im Fall einer Regelmäßigkeit, die durch eine andere Regelmäßigkeit ersetzt wird) zusammentreffen kann, oder umgekehrt, eine diachronische Identität mit einer synchronischen Differenz (z.B. im Fall der dauernden Erhaltung einer Unregelmäßigkeit, oder der Beharrung eines pluralistischen Systems usw.), werden stets die zwei Konfliktstrukturen vorausgesetzt. Zusammenfassend können wir also sagen, daß es zwei Formen von Identität gibt, und zwar eine synchronische (Allgemeinheit) und eine diachronische (Kontinuität), und beide sind innerhalb einer eigentümlichen Konfliktstruktur zu verstehen.

So kommen wir nun zur zweiten Frage, die schon am Anfang gestellt worden war: Warum fragt man nach der eigenen Identität? Diese Frage steht ihrerseits in Beziehung mit anderen Fragen wie z.B.: Wann fragt man danach? Und: Wie soll diese Frage lauten? Ich würde zunächst sagen, man fragt nach der eigenen Identität nur dann, wenn man sich ihrer nicht sicher ist, d.h. wenn man an der eigenen Identität zweifelt. Das gilt m.E. sowohl im synchronischen als auch im diachronischen Sinne, wenngleich mit verschiedenen Implikationen in jedem Fall. Eine synchronisch bezweifelte Identität führt z.B. zu der Frage: Wer bin ich? (Ich finde meine Unterscheidung vom Anderen nicht). Eine diachronisch bezweifelte Identität zeigt sich dagegen in der Frage: Bin ich noch derselbe, der ich war? (Ich weiß nicht, ob ich mich so sehr geändert habe, daß ich am Ende doch ein Anderer geworden bin). Die Frage nach der eigenen Identität ist also eine doppelte, und ihr Grund ist die Selbstunsicherheit.

2. Das Problem der Identität Lateinamerikas

Die Identität als solche läßt sich natürlich sehr viel weiter thematisieren und untersuchen. Trotzdem glaube ich, es ist doch schon möglich, unser spezifisches Thema, nämlich die Identität Lateinamerikas, in Betracht zu ziehen. In dieser Hinsicht möchte ich mich vor allem auf ein Wort von Joseph Jurt verlassen: "Die Frage nach der eigenen Identität stellt sich wohl nirgendwo mit derselben Radikalität wie

in Lateinamerika".¹ Dazu zitiert Jurt eine sehr interessante Passage des Venezuelaners Arturo Usler Pietri, die ich ebenfalls hier wiedergeben werde:

Die lateinamerikanische Welt ist voll von Besonderheiten, von Widersprüchen, und sie hat seit jeher in einer schwierigen, langwierigen und aus meiner Sicht fruchtbaren Identitätskrise gelebt, in der sie sich noch immer befindet. Möglicherweise ist der Augenblick gekommen, in einer Gemeinschaft von Menschen, die sich hauptsächlich mit einer Art 'hamletischem Problem' befassen, sich zu fragen: Wer bin ich? Ich glaube nicht, daß ein Deutscher sich fragt, wer bin ich als Volk? Noch stellt sich ein Franzose diese Frage, und ich glaube, nicht einmal ein Mensch aus den USA stellt sie sich. Wir Lateinamerikaner stehen auf und gehen schlafen mit der Frage, wer wir sind, zu welcher Menschengattung wir gehören, welche Bestimmung uns zukommt. Und das ist eine sehr alte Problematik.²

Warum fragen sich die Lateinamerikaner (eben als Lateinamerikaner) nach ihrer Identität? Jetzt könnten wir zumindest vorläufig antworten: weil sie sich solcher Identität nicht sicher sind. Im synchronischen Sinn: Diese Identität sollte zugleich die Einheit Lateinamerikas bedeuten. Wenn man die Landkarte betrachtet, sieht man aber, wie verschiedene Länder das sind, was man üblicherweise "Lateinamerika" nennt. Von Mexiko im Norden bis zu Argentinien und Chile im Süden: Dies sogenannte "Lateinamerika" umfaßt nicht nur viele verschiedene Staaten, sondern auch viele übergreifende Einheiten, die eigene Merkmale haben. Mexiko, vielleicht mit Guatemala, besitzt eine einheitliche Tradition in Bezug auf die Kulturen (Azteken, Mayas). Unter den Karibischen Inseln kann man leicht große Unterschiede finden: Kuba, Haiti, Dominikanische Republik und Puerto Rico z.B. besitzen ethnische und kulturelle Züge, in denen sicher nicht nur Ähnlichkeiten zu entdecken sind. Aber gemeinsam unterscheiden sich alle von den kontinentalen Ländern und machen daher eine gewisse Einheit aus. Dasselbe gilt für die Mittelamerikanischen Länder, trotz der aktuellen politischen Unruhen und der relativen Überlegenheit Costa Ricas in kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht. Länder wie Venezuela, Kolumbien und Ecuador bilden auch eine eigentümliche Einheit, die schon Simón Bolívar zu verstärken suchte. Die gemeinsame Inka-Tradition bestimmt eine starke Beziehung zwischen Peru und Bolivien. Chile ist schon wieder anders, mit außergewöhnlichen geographischen Merkmalen: isoliert im Osten von den Anden öffnet sich das Land nach Westen zum Pazifik. Brasilien, das weiteste Land Lateinamerikas, mit den größten Urwäldern der Welt und zugleich mit der entwickeltsten Industrie Lateinamerikas, ist für sich eine Einheit und unterscheidet sich von allen anderen auch durch Sprache und Geschichte. Argentinien wiederum hat in sich verschiedene Einheiten. Mit Uruguay bildet es die Einheit des Rio de la Plata, und im Inland lassen sich zumindest vier weitere Großräume unterscheiden.

Es gibt sicher darüber hinaus weitere kulturelle, ethnische, politische Züge in den lateinamerikanischen Ländern, die Differenzierungen und insofern Formen der Identität bestimmen. Worin liegt aber dann die so oft behauptete Identität Latein-

1 J. Jurt, *Literatur und Identitätsfindung*: J. E. Rodó, *Romanist. Zeitschrift f. Lit.* VII (1982), S. 68 - 93.

2 J. Jurt aus: A. U. Pietri, *Zeitschrift f. Kulturaustausch* 27 (1977), S. 42.

amerikas? Gibt es überhaupt so etwas wie Lateinamerika? Ich glaube, diese Fragen sind zwar provozierend, aber keineswegs bloß "rhetorisch". Es sind sinnvolle Fragen. Denn ich glaube auch, es gibt etwas, was nur und ausschließlich zu diesen Ländern gehört. Trotz der Differenzierungen, die unglaublich viele sind, wird an jedem Ort Lateinamerikas ein besonderes Selbstbewußtsein des lateinamerikanischen Menschen wahrgenommen. Es handelt sich um ein paradoxes Bewußtsein, das zweierlei impliziert: einerseits einen gewissen erklärten, sogar prunkrednerischen Stolz; andererseits aber eine gewisse, nicht immer, sondern vielmehr sehr selten expliziert erklärte, aber doch durch Haltung und Gebärde offenbarte Scham, d.h. ein besonderes Schamgefühl, das im Grunde ein Minderwertigkeitsgefühl ist. Diese Zweideutigkeit des lateinamerikanischen Selbstbewußtseins entspricht dem Zweifel an der eigenen Identität und macht die Frage danach unvermeidbar.

Die angedeutete Komplexität Lateinamerikas führt uns nun zum Problem der Identität bei komplexen Gesellschaften überhaupt. Das wurde vor einigen Jahren von Jürgen Habermas behandelt.³ Die Frage, die er damals untersuchte, hat eigenes Gewicht besonders im Fall Lateinamerikas, weil es sich hier um eine überkomplexe Gesellschaft handelt: eigentlich, um eine Gesellschaft von Gesellschaften. Habermas hat die Identität einer Gesellschaft als etwas gesehen, was gewonnen, und, wenn einmal gewonnen, erhalten werden muß. "Eine Gesellschaft bringt ihre Identität in gewisser Weise hervor; sie verdankt es der eigenen Leistung, wenn sie ihre Identität nicht verliert".⁴ Es gibt nach Habermas gewisse Konfliktfälle, bei denen ein Gesellschaftssystem vor der Alternative stehen kann, zu zerbrechen oder ein neues Leben zu beginnen. Lateinamerika ist m.E. immer in dieser Situation gewesen. Die Kolonialzeit war schon eine Zeit, in der die "neue Welt" (Nord- und Südamerika) vor einer solchen Alternative stand. Die Unabhängigkeit brachte für Nordamerika den Beginn eines neuen Lebens. In Lateinamerika war der Umstand anders, so daß das neue Leben immer noch erwartet wird. Diese Erwartung, nach fast zwei Jahrhunderten, ist gleichsam substantiell geworden und bestimmt wieder ein zweideutiges Gefühl, nämlich eine Mischung aus Hoffnung und Enttäuschung.

Jene Alternative, von der Habermas sprach, kann verschieden verstanden werden: Das "neue Leben" kann Erhaltung der Identität durch eine produktive Neuorientierung bedeuten oder Selbststrettung durch räumliche und zeitliche Segmentierung (um den Konsistenzforderungen gehorchen zu können). Wenn diese Forderungen ignoriert werden, erzeugt sich eine Identitätsdiffusion, d.h. eine Form von beschädigter Identität. Die Ich-Identität (mit der die Gesellschaftsidentität aus verschiedenen Gründen verglichen wird) impliziert Selbstidentifikation, die ihrerseits intersubjektiv anerkannt werden muß. "Das Sich-Unterscheiden von anderen muß von diesen anderen anerkannt sein", sagt Habermas. Dann können wir fragen: Ist die Identität, d.h. das Sich-Unterscheiden Lateinamerikas von anderen, eben von diesen anderen anerkannt? Inwiefern? Habermas sagt auch, die Einheit der Person "beruht ihrerseits auf der Zugehörigkeit zur symbolischen Realität einer Gruppe, auf der Möglichkeit einer Lokalisierung in der Welt dieser Gruppe". Die Identität der

3 J. Habermas, "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?" In: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/Main 1976, S. 92 - 143.

4 Ebd., S. 92.

Gruppe ist also eine Bedingung für die Identität des Einzelnen. Wenn die Gruppe ihrerseits, um ihre Identität zu erhalten, in einer größeren Gruppe "lokalisiert" werden muß, könnte man denken, daß die Identität Lateinamerikas einer richtigen "Lokalisierung" innerhalb des Abendlandes noch bedarf.

Aber unsere Frage bleibt gestellt: Gibt es eine objektive Identität Lateinamerikas oder ein bloßes Identitätsgefühl? Manfred Mols, der sich mit dem Problem des "internationalen Rahmens" Lateinamerikas befaßt hat,⁵ behauptet eine lateinamerikanische Einheit, die in acht Stufen zu zeigen ist: erstens, gemeinsames Traditionserbe, zweitens, interamerikanisches System (Organisationen wie die OEA, die beide Amerikas umfassen); das verstärkt das lateinamerikanische Selbstbewußtsein durch den Kontakt mit Nordamerika; drittens, das moderne Integrationssystem, das die verschiedenen lateinamerikanischen Länder in neuen Beziehungen gestellt hat; viertens, unterregionale Mitwirkung, z.B. für hydroelektrische Projekte; fünftens, bilaterale, normale, dauernde Beziehungen zwischen lateinamerikanischen Ländern; sechstens, die nach außen gerichtete Vertretung von lateinamerikanischen Auffassungen im internationalen System, das 1975 in Panamá geschaffen wurde; siebtens, transnationale Beziehungen und internationale Organisationen, und achtens, sozio-kulturelle Beziehungen zwischen allen Ländern Lateinamerikas. Ich würde sagen, alle diese Organisationen und Kontakte verstärken ja das Selbstbewußtsein, aber sie werden zugleich von diesem Selbstbewußtsein ermöglicht. Es gibt also eine Art "feedback". Jedenfalls wird die genannte Zweideutigkeit durch dieses Selbstbewußtsein immer noch nicht überwunden. Das könnte nur durch eine kritische Haltung geschehen, was zur Zeit, aus wirtschaftlichen Gründen, sehr schwierig ist.

3. Identität und geschichtliche Situation

Die Identität Lateinamerikas wird dauernd von verschiedenen Autoren und mit verschiedenen Ansichten behandelt. Meistens wird sie gesehen als etwas, das bedroht ist und immer in Gefahr steht, zu verschwinden oder zumindest Schaden zu nehmen, d.h. es handelt sich um eine nicht-gesicherte Identität. Insofern ist sie etwas, dessen man sich immer bewußt bleiben muß. Ihre Bedrohung ist auch eine doppelte: Sie kommt nämlich sowohl von außen als auch von innen. Die Beziehungen zwischen Lateinamerika und den Vereinigten Staaten sind auch höchst zweideutig. Hier waltet ein alter Konflikt, der offiziell nur durch marxistische Regierungen (Kuba, Nicaragua) expliziert wird, der aber ausnahmslos alle lateinamerikanischen Länder betrifft. Alle sind in vielen Hinsichten von den Vereinigten Staaten abhängig, und die Tendenz, sich aus dieser Abhängigkeit zu befreien, hat sich in ideologischen Bewegungen ausgedrückt ("filosofía de la liberación", teología de la liberación", "tercermundismo" usw.). Die regionale und die nationale Identität in Lateinamerika wirkt ihrerseits als ein Hindernis für die Bildung einer echten lateinamerikanischen Gemeinschaft.

5 M. Mols, *El marco internacional de América Latina* (span. Übers. von J. de la Colina, Barcelona 1985).

Man kann sich fragen, wie die Identität Lateinamerikas heute "von außen" gesehen wird. Jedermann in der Welt versteht, was das "Amerikanische" bedeutet, (wobei natürlich das Nordamerikanische gemeint ist). Versteht aber auch jedermann in der Welt, was das Lateinamerikanische bedeutet?

Erinnern wir uns für eine Weile an den Begriff des "objektiven Geistes", nicht so sehr im Sinne Hegels als Nicolai Hartmanns. "Objektiver Geist" ist für Hartmann "real", d.h. er besitzt Zeitlichkeit und Individualität. Das Grundphänomen, um das es hier geht, ist, wie Hartmann sagt, "ein durchaus geläufiges, wenn schon im eigenen Leben der Person nur gelegentlich beachtetes".⁶ Man spricht nämlich z.B. vom "Geist des Hellenismus", "der Renaissance" usw. oder spezieller, von dem des "ciceronischen" oder "augustinischen" Römertums usw. Der "Geist eines Volkes" ist eine völkische Eigenart anderen Völkern gegenüber. Es handelt sich immer um etwas Konkretes, von jedermann Erfassbares (und nicht nur von Historikern, Philosophen oder Sozialwissenschaftlern): "Jeder, der in ein fremdes Land kommt, 'erfährt' den fremden Geist des fremden Volkes und unterscheidet ihn im Erfahren sehr bestimmt von dem eines anderen Volkes".⁷ Ich glaube nun, es gibt so etwas wie einen besonderen Geist des "lateinamerikanischen Volkes", und das kann wahrscheinlich nicht so sehr von den Lateinamerikanern selbst bemerkt werden, sondern vor allem von "Fremden", die einmal nach Lateinamerika kommen.

Der "objektive Geist" (im Sinne eines völkischen Geistes) Lateinamerikas ist gerade nicht identisch mit dem subjektiven, jeweils individuell verschiedenen Geist der Lateinamerikaner und auch nicht identisch mit dem jeweils besonderen objektiven Geist der verschiedenen lateinamerikanischen Völker. Aber er ist auch nicht identisch mit dem ganzen Volk Lateinamerikas, verstanden als Summe der Individuen und der besonderen Völker. Bei dem "objektiven Geist" handelt es sich für N. Hartmann vielmehr um etwas, was die heterogensten Dinge verbindet, "von den Nichtigkeiten des Umgangs und der Höflichkeit bis zu den Formen politischer Leidenschaft und Parteilung, ja bis zu den herrschenden Ansichten, Vorurteilen, Wertungen oder auch den Vorzugsrichtungen der Ablehnung und Zustimmung. Und diese Mannigfaltigkeit hindert nicht, daß sich gerade seine Einheitlichkeit aufdrängt. Man erlebt ihn in aller Vielfältigkeit - und selbst in aller Divergenz seiner einseitigen Ausprägung an den Einzelnen - doch überall als ein ganzes".⁸

Was ist es dann, was den völkischen Geist Lateinamerikas in diesem Sinne charakterisiert? Das läßt sich zwar (ähnlich wie bei jedem anderen objektiven Geist) niemals klar und deutlich definieren oder beschreiben. Aber ich glaube, es handelt sich um ein bestimmtes moralisches Merkmal. Die geschichtliche Situation Lateinamerikas läßt sich nicht etwa vom europäischen Standpunkt verstehen. Eine geschichtliche Situation überhaupt (ein objektiver Geist) fordert m.E. eine übersituative Perspektive, um verstanden werden zu können. Das gilt sowohl "hermeneutisch" als auch "dialektisch". Wie schon gesehen, steht das Problem der Identität in Beziehung mit den Konfliktstrukturen: im synchronischen Sinne als Gegensatz zwischen Stolz und Minderwertigkeitsgefühl; im diachronischen Sinne als Gegensatz zwischen Hoffnung und Enttäuschungen.

6 N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin ³1962, S. 189.

7 Ebd., S. 189.

8 Ebd., S. 190.

4. Schlußbetrachtung: Die Identität Lateinamerikas als ethisches Problem

Die befragte, bezweifelte, bedrohte, gesuchte, verteidigte, bewußte Identität Lateinamerikas darf jedenfalls bejaht werden. Sie kann politisch, kulturell, völkisch usw. gezeigt werden. Ich möchte trotzdem von "ethischer Identität" sprechen, um sie genauer zu bestimmen. "Ethische Identität" läßt sich in zweifachem Sinn verstehen: Erstens, als Vorhandensein eines gemeinsamen moralischen Normensystems, das sich von anderen unterscheidet, und zweitens, als der normativ-moralische Charakter des Identitätsanspruchs. Ohne das erste zu verneinen, versuche ich jetzt das zweite hervorzuheben.

Identität wird in und von Lateinamerika beansprucht. "Ethisch" wird ein Anspruch, indem er sich als vernünftig erweist. Eine Aufgabe der Vernunft besteht darin, konkrete Konflikte zu lösen oder zumindest zu versuchen, sie zu lösen. Eine andere, vielleicht noch höhere Aufgabe der Vernunft besteht in der Anerkennung der Unlösbarkeit von Konfliktstrukturen. Vernünftig ist ebenfalls die Einsicht, daß jene Lösungstendenzen und diese Anerkennung vereinbar sind: Konkrete Konflikte sind nämlich zu lösen, sofern sie überhaupt lösbar sind. Konfliktstrukturen haben dagegen mit "Lösungen" nichts zu tun. Wenn das Selbstbewußtsein Lateinamerikas strukturell konfliktiv ist, dann sollten Lösungen im Hinblick auf dessen konkrete Aspekte gesucht werden, d.h. in synchronischer Hinsicht, das Minderwertigkeitsgefühl zu überwinden (und zwar ohne dadurch zu "selbstsicher" zu werden) - was die Übung und Förderung von dialogischen Beziehungen unterstellt. In diachronischer Hinsicht sollte versucht werden, die skeptische Enttäuschung zu überwinden (ohne dadurch in naiven Optimismus zu verfallen) - was die Übung und Förderung einer kritischen Einstellung nötig macht. Ein rechtverständener Anspruch auf Identität ist in Lateinamerika ein Anspruch auf Verstärkung der Kommunikation sowohl zwischen den lateinamerikanischen Staaten als auch zwischen diesen und der ganzen Welt und ist zugleich ein Anspruch auf Kontinuität, die eigene Geschichte zu übernehmen, aber die ganze eigene Geschichte und nicht nur etwa die Geschichte der Unabhängigkeit. Eine Art Entmythologisierung ist immer notwendig, wenn es darum geht, sich selbst zu finden. Sehr konkrete Probleme, wie die ungeheure Verschuldung, die Militärdiktaturen, die Langsamkeit der notwendigen Demokratisierung, die ultranationalistischen Bewegungen, die verschiedenen Grenzscheideprobleme usw. können heute nur unter der Voraussetzung einer lateinamerikanischen Identität behandelt werden.

Ein wichtiger Aspekt des Identitätsproblems betrifft heute aber auch die Rolle Lateinamerikas angesichts der aktuellen Krise der Menschheit. Insofern es Lateinamerika gelingt, zu seiner eigenen Identität zu finden, wird es auch fähig sein, darin mitzusprechen.

Julio Terán Dutari

**DAS SELBSTVERSTÄNDNIS
DES LATEINAMERIKANISCHEN MENSCHEN
GEGENÜBER DEM EUROPÄER**

Wie wir lateinamerikanischen Menschen im Verhältnis zu den Europäern uns verstehen, darüber können - ohne systematische Absicht - drei geschichtliche Etappen unterschieden werden: Erstens, die Zeit der betonten europäischen Zugehörigkeit während gut dreier Jahrhunderte amerikanischen Aufwachens. Dann die Etappe eines kritischen Abstandnehmens von Europa seit Beginn des 19. bis zumindest Mitte des 20. Jahrhunderts. Schließlich das gegenwärtige sich Besinnen auf eine ausgewogenere Bestimmung unseres Selbstseins im Angesicht der ganzen Welt und besonders der Europäer.

Im Folgenden werden diese Abschnitte amerikanischer Geistesgeschichte unter dem Blickwinkel des Politischen, des Religiösen und des Kulturellen überhaupt kurz behandelt. Im Vordergrund steht hier Spanisch-Amerika, wenn auch beim portugiesischen Teil des Halbkontinents ähnliche Vorgänge, vielleicht anders artikuliert, festzustellen wären.

1. Gründende Haltung einer europäischen Zugehörigkeit

Vom 16. bis zum 18. Jahrhundert ist das erwachte Selbstbewußtsein des Amerikaners stolz nach Europa orientiert, allerdings mit Nachdruck auf der eigenen Neuartigkeit: Diesseits des Atlantiks liegt die Neue Welt, gewiß als Neues Europa verstanden.

Politisch wußte sich keine der überall entstehenden und wirtschaftlich blühenden Ansiedlungen zu einer "Kolonie" im modernen Sinne des Wortes gehörig. Die ersten Einwanderer konnten nie als abenteuerlustige Fahrer oder vom Glück begünstigte Krieger frei auftreten. Sie verstanden sich eher als von der Krone gesandte oder zugelassene Teilnehmer an einem gewaltigen, abwechslungsreichen Unternehmen, dessen bewußtes Ziel (ob berechtigt oder nicht, bleibe dahingestellt) das Einpflanzen der in Europa geltenden Rechtsordnung und der von Gott beglaubigten Christenheit sei. Auf diese Weise sollten die neu entdeckten Völker nicht eigentlich von Europa "erobert", sondern darin eingegliedert werden.

Die Nachfahren dieser Gründer haben dann in unglaublich wachsender Zahl die einheimische Bevölkerung biologisch und gesellschaftlich mit sich selbst vermischt und sich so - bei all ihren zugestandenen Verfehlungen gegen Gott und die Mitmenschen - als Verwirklicher jenes anspruchsvollen zivilisatorischen Ideals einer

gemeinsamen abendländischen Kultur betrachtet. Im Ausgleich zwischen stolzer Selbstständigkeit der neuen Länder und unbestrittener Zusammengehörigkeit mit einem weltweiten Reich entwickelten sich das Kommunalwesen und die Provinzialregierungen bis zur Bildung von großen, in der iberischen und indianischen Tradition verwurzelten Königstümern.

Übrigens hießen sie in bezeichnender Weise Neuspanien (Mexiko) oder Neugranada (Kolumbien). Zahlreiche ähnliche Wortbildungen bestimmen heute noch Geographie und Mentalität quer durch ganz Lateinamerika. Bald machten sich zwar Spannungen zwischen Europäern und Amerikanern bemerkbar, die im Grunde jedoch nichts anderes waren als typische Streitigkeiten unter Mitbürgern verschiedenen Ursprungs innerhalb des gemeinsamen Welt- und Selbstverständnisses.

Nährboden für ein solches Einheitsbewußtsein war die religiöse Grundeinstellung des Lebens. Darin konnten Europäer und Indios ohne weiteres zusammenkommen. Auf der christlichen Seite war diejenige Glaubensüberzeugung ausschlaggebend, die seinerzeit das europäische Mittelalter ermöglicht hatte: Durch die Taufe, auf welche die ausgebreitete Evangelisierung der Missionare jahrhundertlang unermüdlich baute, wurden im Schoße der Weltkirche die fremden Rassen und Kulturen in die höchste Würde und Gemeinschaft der von Christus erlösten Kinder Gottes aufgenommen, folglich auch zur nahen Verwandtschaft mit den älteren christlichen Völkern gebracht. In diesem Sinne konnten alle kirchlichen Institutionen seit dem ersten Anfang mit eigener Jurisdiktion und Hierarchie durch das königliche Patronat errichtet werden. Ordensmänner und Bischöfe, heiligmäßige Frauen, einflußreiche Klöster und bahnbrechende indianische Institutionen haben allen glorreichen Leistungen der alten Christenheit nachgeeifert, ja sogar sie zu übertreffen gemeint, insofern hier die Einheit des christlichen Volkes trotz überlebender Reste heidnischer Kulte nicht durch Schisma und Häresie gebrochen war.

Nicht anders verhielt sich die Sache in den verschiedenen kulturellen Bereichen. Hier herrscht der Wille zur Wiederholung einer europäischen Welt, manchmal auch der Konsens, dies erreicht zu haben. Sehr früh entstanden Universitäten nach dem Muster Salamancas bzw. der römischen Gregoriana. An diesen wurden neben den in Europa gepflegten Disziplinen auch die einheimischen Sprachen erforscht und gelehrt. Die Kollegien der Jesuiten haben den zeitgenössischen Unterricht mit entsprechender Lebensweise unter den Weißen (lies: "Mischlingen") und zugleich den Indianern weit verbreitet. Ähnliches hat das Missionswerk anderer kirchlicher Gemeinschaften in bezug auf Zivilisation und Humanisierung - selbst inmitten unverzeihlicher Mißverhältnisse von seiten nicht weniger Encomenderos - überall betrieben.

Konnte sich infolgedessen das gesamte soziale Dasein von Sitten und Bräuchen, von Vorstellungen, Werten, Leitbildern europäischer Seinsweise prägen und gestalten lassen, so wurde dabei das autochthone Kulturgut der Indios nicht barbarisch zerstört, geschweige denn - wie unweit von diesen Gegenden in Nordamerika - restlos ausgerottet oder zu bloßer Folklore herabgesetzt, sondern in eben das eigene Grundverhalten und -verstehen zu einem beachtlichen Teil integriert.

2. Kritisches Abstandnehmen von Europa

Die beschriebene Bewußtseinslage hat sich in Lateinamerika allmählich aber spürbar geändert. Es ist in neueren Zeiten sogar zu einem entgegengesetzten Selbstverständnis antieuropäischen Stils in breiten Kreisen der lateinamerikanischen Gesellschaft gekommen. Dazu haben geschichtliche Entwicklungen mächtig beigetragen, die wir im Hinblick auf die drei hier gewählten Gesichtspunkte unter den bekannten drei Revolutionen subsumieren möchten: Es geht um die politische Revolution der Unabhängigkeitskriege, um die ideologische, ins Religiöse umschlagende Revolution des Liberalismus und Positivismus und um die letzte kultursoziologische Umwälzung mit ihrem neuen - vornehmlich marxistischen - Gesellschaftsentwurf.

Durch politisch-militärische Aufstände wurde im spanischen Hoheitsgebiet am Anfang des vorigen Jahrhunderts eine lateinamerikanische Führung unter dem Vorwand eingesetzt, gegen die Usurpatoren der Krone zu protestieren, in Wahrheit aber mit dem Ziel, die unerträgliche Fernsteuerung abzuschaffen. Dabei sind zwar andere, zum Beispiel wirtschaftliche Abhängigkeitsverhältnisse aufgekommen. Die kulturelle Verbundenheit mit Europa jedoch blieb noch unangetastet.

Diese hat aber bald um die Jahrhundertwende durch den politischen Vormarsch des radikalen Liberalismus einen schweren Riß erlitten, der sich im religiösen Bewußtsein besonders auswirkte und der die Wurzeln des nationalen Ethos hart traf, vor allem dort, wo emanzipatorische Ideale zusammen mit positivistischen Denkweisen das vermeintlich rückständige Erbgut des iberischen Katholizismus in dessen universeller Formungsfunktion zu ersetzen versuchten.

Zugleich wächst in dieser Periode die Verlockung des mächtigen Nachbarn in Nordamerika. Während unserer territorialen Integrität und nationalen Eigenart von ihm durch schmerzliches Eingreifen massiver Schaden zugefügt wurde, liebäugelten unsere Politiker mit dem Wunschbild eines gegen Europa gerichteten Panamerikanismus.

Seit Beginn dieses Jahrhunderts bahnt sich nun eine tiefgreifende sozialistische Revolution in Lateinamerika an. Als solche hat sie zuvor nur an wenigen Orten (etwa in Mexiko) politische Verwandlungskraft gezeigt und erst in jüngsten Zeiten die Sonderfälle von Kuba und Nicaragua mit kämpferisch marxistischer Gewalt hervorgebracht. Indessen verstärkte dieser neue Geist die schon vorhandenen Tendenzen einer Suche nach der - wie es hieß - lange Zeit verdrängten Eigentlichkeit des unterscheidend Lateinamerikanischen. Hier sind bedeutende Wandlungen zu verzeichnen, welche jedoch nicht selten chauvinistisch anmuten, wie der weit ausholende Indigenismus, die Wiederentdeckung von Brauchtum und Tradition, die gefeierte Neuigkeit in der Literatur und in der Kunst überhaupt, kurz, das Geltendmachen des Autochthonen gegenüber aufgezwungenen abendländischen Modellen.

All diese Zeitströmungen kommen spätestens in den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts derart zusammen, daß die herkömmliche Formel einer abendländischen christlichen Zivilisation als Bezugsrahmen des eigenen Menschenbildes überall in Frage gestellt und nicht selten gänzlich verworfen wird. Die hegelianisch-marxistisch inspirierte Redeweise der Entfremdung begegnet im Bewußtsein der Öffentlichkeit, das Schema von Unterdrückung und Befreiung ist durch sozialen Konventionalismus zu einer Selbstverständlichkeit geworden.

Neue Formeln zur Bestimmung des eigenen Ortes in Welt und Geschichte bürgern sich ein: Statt "Zivilisation", worin der Einfluß imperialistischer Mächte mitzuklingen scheint, bevorzugt man solche Ausdrücke wie "junge, arme und unterjochte Völker", die sowohl wirtschaftlich als auch kulturell beraubt, ausgeplündert, marginalisiert worden seien und nunmehr einem vielgestaltigen Elend anheimfallen würden. Anstelle des Interesses für das Westliche, womit jetzt das Abendländische als Höchstbegriff einer verhehrenden Geistes- und Machtentwicklung gemeint ist, fing man plötzlich an, von der Zugehörigkeit zu einer "Dritten Welt" zu reden, welche zwischen den Weltmächten USA und UdSSR, zwischen überreichem Norden und ausgehungertem Süden läge. Statt vom Christlichen als Bezeichnung des werthaften Bodens unserer ganzen Kultur, spricht man von einem gesunden Pluralismus, der die konstantinisch, germanisch, iberisch verkrustete Christenheit der Hierarchie, des Dogmas und der hemmenden Angstgefühle abgelöst habe und den befriedenden Absichten einer nachkonziliar erneuerten Kirche nur noch die bescheidene Funktion der Motivierung und Mitarbeit an den sozialen Kämpfen zuzuerkennen bereit ist.

Dies richtet sich alles vornehmlich gegen die Westeuropäer und ihre Erben in Nordamerika. Einer systematischen Beeinflussung zufolge sieht man oft in diesen Menschen lediglich Aggressoren, Eroberer und Unterdrücker. Denen rechnet man gewisse Mitläufer und Nachahmer in unserer Mitte zu: verschlafene Romantiker, die auf die Metropolen Madrid und Lissabon hinblicken oder sich sehnsuchtsvoll an den alten Weltzentren Paris, London und Berlin orientieren würden; eifrige Kirchgänger, die mit Unterstützung mitteleuropäischer Würdenträger den römischen Machtansprüchen nachkämen; Oberschichten der Bevölkerung (meist Neureiche), die ein gewisses traditionelles Band aus eigennützigen Interessen heraus nicht zu durchschneiden wagten; konservative Intellektuelle, die zur Beruhigung sozialer Widersprüche und zur Befestigung ungerechter Vormachtstellungen sich dem ideologischen Wahn einer Philosophie oder gar Theologie von Seins-, Gottes- und personalistischen Prinzipien verschrieben hätten. Manches Mal droht uns der Alptraum zu überfallen, wir wären am ehesten als Außenseiter der christlich-abendländischen Geistesgeschichte zu identifizieren. Sollte nicht demnach unsere ursprüngliche und biologische Verbundenheit mit den eingeborenen Völkern Afrikas und Ozeaniens wieder erwachen? Liegt nicht die uralte Weisheit Asiens unserem indianischen Traditionsreichtum näher als der europäische, ohnehin schon in mancherlei Krisen geratene Drang nach Naturbeherrschung mit seinen zerstörerischen Folgen für Mensch und Kosmos?

Auf der anderen Seite kann man nicht umhin zu fragen: Besteht bei diesem veränderten Selbstverständnis nicht wiederum die gleiche merkwürdige Abhängigkeit von Europa, und zwar politisch wie religiös? Waren die Rebellionskriege im vorigen Jahrhundert zum großen Teil Ausflüsse französischer Ideale bzw. englischer Interessen, so scheint der jetzige politisch-ideologische Widerstand einer unterdrückten Peripherie gegen "westliche" Machtzentren auch die geheime Neigung zu verraten, dies einmal kopieren und womöglich übertreffen zu können. Im Religiösen wiederum geht der Verdacht um, ob das polularisierte neue Kirchenprojekt der Mitwirkung an einer (vielleicht erträumten) pluralistischen Gesellschaft nicht viel eher den säkularistischen, zwielichtigen Tendenzen eines westeuropäischen Christentums entstamme, in ähnlicher Weise wie die lateinamerikanische Theologie der Befreiung

ihre gedanklichen Quellen und systematische Ausarbeitung bei Vor- und Nachdenkern französischer und deutscher Wissenschaft gefunden haben mag.

Was die Begrifflichkeit im allgemein kulturellen Selbstverständnis betrifft, darüber ist auch das Schicksal mancher Worte lehrreich. Zunächst war in der Wirtschaft und dann in vielen Kulturbereichen von Unterentwicklung die Rede; dieser Ausdruck war aber mit der Vorstellung einer maßgebenden Überlegenheit des Fremden beladen und wurde als solcher darum später weitgehend verworfen, wenn er auch immer noch bei offiziellen Auffassungen wirksam bleibt. Heute ist die Terminologie der Unterdrückung geläufig; sie verschleiert nur schwer die in der deutschen Philosophie verankerte Dialektik von Herr und Knecht und bestätigt ungewollt die ausschlaggebende Rolle des ersteren, wenigstens solange das negative Moment des letzteren nicht eigens bedacht wird. Wo bleibt aber bei dieser pauschalen Entgegensetzung das Eigene Lateinamerikas?

3. Neues Selbstverständnis von der Begegnung mit dem Anderen her

Die letzten Erwägungen lassen die Aufgabe offen, ein Selbstverständnis des Lateinamerikaners anders als auf einem dialektischen Gegensatz zum Europäer zu begründen¹. Von System- und Geschichtsentwürfen absehend berücksichtigen wir hier manche bereits vorhandenen Ansätze eines empirischen Zugangs der uns gestellten Aufgabe.

Um dies mit einer allgemein kulturellen Bestimmung zu beginnen, bevorzugen wir den lange Zeit verwendeten Begriff eines "mestizaje", der nicht nur die sich in allen Schattierungen ereignende Mischung der Rassen bedeutet, sondern - darin gründend, aber darüber hinausreichend - auch die fruchtbare Begegnung von Kulturen und die so geborenen kräftigen Kulturkeime meint. Daß hier in Lateinamerika ein geschichtliches Novum nicht ohne Konflikte geworden ist und mit eigener Wucht weiterwächst, dies haben die Denker der zweiten oben beschriebenen Etappe gegen manche Übertreibungen und teuer gewordene Sehnsüchte der ersten Etappe zu Genüge bewiesen. Daß aber das Neue nicht einfach in einer negativen Ausflucht und vernichtenden Abrechnung mit europäischer Herkunft und Vergangenheit bestehen müsse, sondern höchst positive Inhalte auch von seinen europäischen Ursprüngen herleite, dies leuchtet uns gegen das Schwärmertum der zweiten Etappe unter einer sachlicheren Bewertung der Etappe der ersten Begegnung immer mehr ein.

1 So sehr bei uns das Denken der Hegelschen und Marxschen Dialektik das Feld zu beherrschen und den Kampf gegen Positivismus und Pragmatismus anzuführen scheint, so ist trotzdem ein Rückgriff auf den fruchtbaren Analogiegedanken der Griechen und der Scholastiker durchaus am Platz. Die sich hier auch für unsere Frage eröffnenden Ausichten können wir an diesem Ort nicht weiter besprechen. Auf dieselben haben schon in einem ähnlichen Zusammenhang andere Denker hingewiesen: in Europa vor allem der alte Denkmeister, dem ich das Wertvollste meines intellektuellen Schaffens schuldig bleibe, Erich Przywara, und dann in letzter Zeit Heinrich Beck; in Lateinamerika einige Kollegen, unter denen ich Juan Carlos Scannone an erster Stelle nennen möchte.

Die öffentliche Reflexion der katholischen Kirche Lateinamerikas hat diese Denkweise nicht nur auf die religiöse Problematik angewendet. Sie hat vielmehr ihr eigenes Selbstverständnis - gewiß unter dem Glaubenslicht, wie sie sagt - an der Wurzel und im Herzen dieser "Mestizen"-Kultur angesiedelt. Die Dokumente von Puebla sprechen von einem "katholischen Substrat" der Kultur unserer Völker, das sich durch die mächtige Begegnung von Rassen, Weltanschauungen und politischen Interessen hindurch, zwar mit vielen Schattenseiten, dramatisch behauptet hatte und dennoch vermochte, ein neues geschichtliches Kulturdasein zu zeugen und dann zur ansehnlichen Reife zu bringen. Dieses Kulturdasein entstammt also dem iberisch inkulturierten christlichen Glauben. Es trägt unverkennbare Züge der indianischen Religiosität und Seinsweise und schlägt sich in einer Volksweisheit nieder, deren kräftiger Kern humaner Werte und gesunder Einstellungen der Natur und dem Kosmos gegenüber die Fähigkeit einschließt, das Selbstbewußtsein des Lateinamerikaners in Achtung und Offenheit für den Fremden zu bewahren bzw. wieder zu erwecken.

Aus diesem Selbstbewußtsein heraus sollten wir uns - so fährt die kirchliche Rede fort - zwei in gleicher Weise dringlichen Aufgaben stellen: nach innen der Sicherung der eigenen Lebensmächtigkeit angesichts der beängstigenden Probleme von Armut, Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit, einem scheinbar kaum zu beherrschenden Bevölkerungszuwachs mitten in der härtesten wirtschaftlichen Krise; nach außen aber (was heutzutage in einem geht) der Leistung eines eigenen Beitrags zum Ringen der Menschheit in Sachen des Weltfriedens und der größeren Annäherung und Zusammenarbeit von Völkern verschiedener Traditionen.

Dies alles kann und muß heute als christliche Sendung - weit von jedem Klerikalismus oder kirchlicher Anmaßung entfernt - verkündet werden. Aber auch die politische Tragweite solcher Positionen ist ersichtlich. Rund um Lateinamerika wird neuerdings von der Notwendigkeit geredet, die kulturelle Einheit unserer Völker auch in der politischen Sphäre gelten zu lassen und sie auf die Förderung des gegenseitig bereichernden Dialogs mit der Völkergemeinschaft der ganzen Welt auszurichten.

Näher betrachtet erscheint jetzt diese soziale Einheit Lateinamerikas in ihrer rasischen und kulturellen Zusammensetzung viel differenzierter, obschon im Hinblick auf unser politisches Zusammenleben nicht unproblematisch. Hervorstechend ist das erwachte Selbstbewußtsein mehr oder weniger rein gebliebener Gruppierungen von Ureinwohnern in Ländern mit starkem indianischen Einschlag. Auch folgendes Faktum hat die soziale Landschaft verändert: Auf dem ursprünglich indianisch-iberisch konstituierten Bevölkerungsboden, dem die wichtigen afrikanischen Anteile im Laufe der Zeit beigemischt wurden, haben sich in den letzten rund hundert Jahren erhebliche Zuwanderungen ergeben von nicht-iberischen Europäern und semitischen (sowohl arabischen als auch hebräischen) Gruppen, die sich zusammen mit Chinesen, Japanern und anderen Ostasiaten friedlich niedergelassen haben und in der einheimischen Kultur größtenteils assimiliert wurden. So ist die internationale Präsenz und Kontaktmöglichkeit unserer Völker erhöht und zugleich die Hoffnung verstärkt worden, an der weltweiten Diskussion und Behandlung der Menschheitsprobleme mit einem positiven Beitrag teilnehmen zu können.

Mangels einer universell verpflichtenden Weltorganisation bildet sich bei unseren maßgeblichen Politikern ein Konsens darüber, es müsse in solchem Dialog eine

Lösung für drückende Fragen gefunden werden, wie Außenverschuldung, Weltmarktverhältnisse, Terrorismus, Drogenhandel, militärische Interventionen anderer Mächte usw. Dazu hilft nicht nur die Bereitschaft, beiderseitige Zugeständnisse zu machen oder Leistungen wissenschaftlicher und technischer Art auszutauschen, sondern auch noch mehr der Wille in eine echte Verbundenheit von geschichtlichen Werterfahrungen juristischer, ethischer und anthropologischer Natur eintreten zu wollen. Wir Lateinamerikaner glauben, daß hier der schöpferischen Beziehungsfähigkeit unserer Menschen mit ihrer vielfachen Verwurzelung in Raum und Zeit, aber auch unter der Bedrohung durch einen wachsenden Identitätsverlust, eine komplexe Aufgabe, ja eine kolossale Herausforderung begegnet.

Auch ein anderes Verhältnis zum Europäer steckt in diesem Umdenken des Lateinamerikaners: Das europäische Moment unserer Kultur wird als eine Grundbegebenheit wiedererkannt. Willkürlich könnte ohnehin nichts an der Tatsache geändert werden, daß die gemischte Seele eines ganzen Kontinents sich in seinen romanischen Sprachen äußert. Vom Abendland geerbte Denk- und Handlungsmodelle benutzen wir zum Abstecken des eigenen Lebenshorizonts ebenso, wie wir mit Europa die Grundeinstellungen und Maßstäbe der Menschlichkeit und der Sorge für die Welt teilen und dabei nicht weniger den typischen Erwartungen oder Enttäuschungen, Überheblichkeiten, Schuldkomplexen - genauso wie jenseits des Atlantiks - ausgesetzt bleiben.

Von unserer kulturellen Situation her ist Europa als "Vater" anzusprechen, obwohl wir da lieber "Mutterland" (*madre patria*) sagen. Das indianisch Autochthone hingegen bildet den mütterlichen Schoß. In die zeugende Begegnung dieser zwei sind alle weiteren Einflüsse anderer Völker eingebettet.

Aber die davon sich ableitenden Beziehungen zum Vater können nicht mehr infantil oder pubertär aufgefaßt werden. Wir möchten sie aus der Reife eines beiderseits mündigen Verhaltens her verstehen. Ein intensiver Austausch mit Europa erscheint uns unaufhaltsam. Nur muß er unter Rücksicht auf die Geschichte in Anerkennung und Vermeidung der begangenen Fehler geschehen. Es mögen zwar weiterhin auch mißlungene Kontakte zustande kommen, Reibungen und Konflikte auftauchen. Sie können und sollen aber von einem aufgeklärten Wissen um den je eigenen Werdegang und Zukunftsauftrag überwunden werden.

Nicht wesentlich anders stellt sich das Verhältnis auf der Ebene der für uns so wichtigen religiösen und kirchlichen Phänomene. Abgesehen von der bleibenden Bedeutung der Weltkollegialität der Bischöfe und des römischen Primats für unseren Katholizismus (was heute ein neues Interesse an den Völkern Osteuropas impliziert), werden bessere Beziehungen zum europäischen Christentum gewünscht. Soll die amtliche Aufforderung recht behalten, so muß unser konservativer Volkskatholizismus in eine mündige, kulturträchtige Glaubensgemeinschaft mit tätiger Option für die Armen übergehen. Dies geht nicht, ohne sich zwei gegensätzlichen Erfordernissen bezüglich Europa zu stellen: zum einen, uns den richtungsgebenden Entwicklungen in Exegese, Liturgie und Pastoral anzuschließen; zum zweiten aber, manchen für uns gefährlichen, säkularistischen Tendenzen eben dieses europäischen Katholizismus zu widerstehen. Darüber hinaus verlaute nicht selten, sogar von höchster Stelle, die Stunde Lateinamerikas im Dienst an der Weltkirche habe jetzt geschlagen. Gemeint ist nicht nur die Missionsarbeit unter den nicht-christlichen

Völkern. Auch die europäischen Christen sollen von der jungen Berufungskraft und ungeahnten Praxisnähe unserer Kirchen neue Impulse erhalten.

Überhaupt möchten wir abschließend betonen, daß auf allen Gebieten die Lateinamerikaner als redliche Partner vor die Partner aus allen Weltrichtungen hintreten wollen. Diese Partnerschaft betrifft aber an erster Stelle die europäischen Völker, mit denen uns die Geschichte verbindet, und natürlich auch die von Europa geprägten Völker Nordamerikas. Letztere sind jedoch für uns keine unumgängliche Brücke zum Abendland. In Europa können wir uns zu Hause fühlen. Damit hängt auf lange Sicht unser Schicksal zusammen, weit mehr als mit Asien oder Afrika.

Lateinamerikanische Volksweisheit hegt sogar die unwissenschaftliche Ahnung, wir wären dazu berufen, eine Vermittlung zwischen dem Abendland und der afroasiatischen Welt herzustellen. Zwar könnte der Weg von Europa aus gesehen bis dahin allzu lang und gar entmutigend scheinen. Doch von uns her, im Lichte eines verantwortlichen Selbstverständnisses, sehen die Dinge - bei aller Problemfülle - zuweilen hoffnungsvoller aus.

Antonio Peña Cabrera

EUROPÄISCHE RATIONALITÄT UND ANDEN-RATIONALITÄT

I

Diese Arbeit beschäftigt sich mit der Gegenüberstellung zweier Mentalitäten hinsichtlich des Gebrauchs des Verstandes: mit der abendländischen Mentalität und der der Anden. Definieren wir den Verstand auf eine ganz einfache, vielleicht elementare, aber methodologisch nützliche Weise. Der Verstand ist ein Mittel zum Überleben, das wirksamste, das der Mensch besitzt. Andere Lebewesen besitzen ihre eigenen Mittel, die ihnen das Überleben ermöglicht haben. Der Mensch ist darüber hinaus ein soziales Wesen, das heißt ein Wesen, das in der Gemeinschaft und mit anderen Menschen lebt. Der Verstand schließlich ist ein Mittel zum Überleben der ganzen sozialen Gruppe. Die verschiedenen geographischen, historischen und sozialen Situationen bestimmen, wie man den Verstand zu benutzen hat.

Die ersten Europäer, die nach Amerika kamen, fanden dort eine Welt vor, die sie nicht verstanden; aber sie legten sich keine Rechenschaft darüber ab, daß sie sie nicht verstehen wollten und unternahmen folglich auch keinen Versuch, sie von innen heraus, von der amerikanischen Rationalität her zu betrachten. Das Ergebnis dieser Haltung war, daß sie die Rationalität der amerikanischen Indios in Zweifel zogen. Wenn Las Casas zeigte, daß "die sehr alten Gewölbebauten, fast wie die Pyramiden" der Mexikaner "ein nicht geringer Beweis für ihre Klugheit und die Qualität ihrer Lebensordnung" seien, so bekräftigte Sepúlveda, daß "auch die Bienen und Spinnen Kunstwerke vollbringen können, die kein Mensch nachahmen kann". Wir wollen hier keine Abhandlung über die Unfähigkeit des Europäers, die Rationalität des amerikanischen Menschen zu erkennen, vorlegen; sagen wir nicht mehr als wenigstens dies, daß er ihm die Fähigkeit zu rationalem Denken zugestand, um die göttliche Gnade erlangen zu können, leider um den Preis der Beraubung und des Mißbrauchs der Eingeborenen, wie uns die Geschichte überliefert.

Die Europäer des 16., 17. und noch bis zu Beginn unseres schon sehr fortgeschrittenen 20. Jahrhunderts waren von ihrer Überlegenheit so überzeugt, daß sie unfähig waren, eine andere Lebensform als die Ihre zu verstehen. Es ist nämlich so, daß der Zweck des Verstehens einer anderen Lebensform darin liegt, die Grenzen der eigenen und folglich auch die Rechte der Fremden zu erkennen. In Expansions- oder Eroberungsphasen ist dieser Zweck jedoch unvorstellbar. Wie Leopoldo Zea es formuliert, war die "Entdeckung Amerikas" nichts anderes als die "Verdeckung der

amerikanischen Realität". Erst seit einiger Zeit ist der Europäer indes damit beschäftigt, die Dinge aus der Sicht des Besiegten zu sehen. Nathan Watchel veröffentlichte 1971 *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole* und lieferte damit einen Beweis für die geänderte Haltung. Die primitive, dürftige und ungeordnete Welt, die die Spanier bei ihrer Ankunft in Amerika vorfanden, besaß in Wirklichkeit eine Ordnung und eine Rationalität, die die Europäer erst seit kurzem zu erkunden beginnen. An dieser Stelle ist es zulässig, Paul Kirchhoff zu zitieren:

Das alte Mexiko ist eine sehr geordnete Welt, alles und jedes hat seinen Platz ... Man entdeckt Dinge, die unter unser Kriterium der Unordnung zu fallen scheinen und entdeckt später eine noch phantastischere Ordnung ... Die Ordnung zeigt sich in allem.¹

Eine fremde Ordnung zu entdecken, heißt in Wirklichkeit, den rationalen Mechanismus aufzudecken, der sie möglich macht: ihre Logik. Man lernt etwas am besten durch Vergleich mit einer anderen Sache kennen, d.h. indem man es von dieser anderen Sache abgrenzt. Der Gegensatz und die Gegenüberstellung der Andenrationalität und der abendländischen werden lebendiger, wenn man bedenkt, daß die letztere die beherrschende ist.

II

Häufig wird gesagt, daß die westliche Rationalität ihren Ursprung in der griechischen hat. Das Charakteristikum der westlichen Rationalität, das in der letzten Zeit klar zutage getreten ist, obwohl es schon immer der Motor der Entwicklung der abendländischen Zivilisation gewesen ist, ist der instrumentelle Gebrauch der Vernunft (Horkheimer), die Berechnung, ausgehend von dem Plan der Eroberung der Wirklichkeit (Eroberung der Welt als Bild, Heidegger). Die griechische Rationalität in ihrem kulturellen Kontext ist jedoch eines niemals gewesen: instrumentelle Vernunft. Die mittelalterlichen Scholastiker wiederum dachten an eine Vernunft, die einer höheren Ordnung dient und deren letzte Begründung im göttlichen Willen liege. "Gott", sagt der heilige Thomas, "ist der Grund aller Kreaturen durch sein Erkennen, denn sein Wesen ist sein Erkennen" (S.c.g. I,50). Die Aufgabe der Vernunft ist es, eine Ordnung in dieser intelligiblen Welt zu entdecken, aber nicht, sie zu verändern. Die "instrumentelle Vernunft" besteht hingegen darin, Dinge zu schaffen und wieder zu vernichten, sie zu ordnen und in Unordnung zu bringen gemäß den Plänen, die man gemacht hat.

Der Ursprung der westlichen Rationalität liegt also nicht im klassischen Griechenland und auch nicht in der jüdisch-christlichen Botschaft, sondern im Wandel der Haltung des europäischen Menschen im Mittelalter mit dem Auftauchen der Maschine. Das war, als der Mensch sich von der Natur entfernte und das Tier und

1 Paul Kirchhoff, *Algunas notas sobre organización social y política*, Papeles inéditos, Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, México.

die Maschine mit Aufgaben bedachte, die vorher nur ihm allein zufielen. Dieser Wechsel vollzog sich im Norden Zentraleuropas, als man daranging, die Anbaugelände in die tiefergelegenen Zonen auszudehnen.

Die Einführung der Maschine und der Umstand, daß man für die Vermarktung produzierte, machten die Erde zum Objekt der Ausbeutung. Wenn sich der Mensch früher als Teil der Natur fühlte, so ist er seither ihr Ausbeuter. Der Bauer sieht in der Produktion heute nicht mehr das Kriterium des Unterhalts, sondern das des Wandels und der Anhäufung. Das Mittel zur Veränderung ist das Geld. Um es mit den Worten aus Marx' ökonomisch-philosophischen Manuskripten zu sagen: Das Geld ist ein Konzept von wahrem und aktivem Wert geworden, das alle Sachen auf den Kopf stellt. Es dreht die Welt in dem Maße um, in dem es die natürlichen und menschlichen Qualitäten in linear und quantitativ erfassbare Punkte umwandelt. In diesem Prozeß muß man die Grundlage der westlichen Rationalität sehen, eher einer Rationalität der Mittel als der Ziele. "Das moderne pragmatische Denken", sagt Ortega, "beschränkt sich darauf, gute Mittel zu suchen, um Ziele zu erreichen, und beschäftigt sich nicht mit diesen letzteren" (*El Espectador*, 1970, S. 17). Ortega dachte jedoch, daß dies ein modernes Unterfangen sei und folglich ein bloß heute übliches. Er kam nicht auf den Gedanken, daß es das Wesen der westlichen Rationalität sei, das in dieser Weise schon seit dem "dunklen" Mittelalter zu funktionieren begann, vor dem 10. Jahrhundert.

III

Der Indio Huamán Poma de Ayala (1534-1615) rief aus, als er sah, wie die Spanier die Realität der Anden mißachteten, indem sie nicht nur die Minen ohne Bedenken ausbeuteten, sondern auch den Indio, um das größtmögliche für sich herauszuholen und ihre Schiffe mit Reichtümern zu füllen: "Die Welt ist verkehrt geworden! Es gibt keine Abhilfe gegen das Übel!" Der Spanier, der nach Amerika ging, war goldgierig und versuchte sich zu bereichern, wo es ging. Elliot sagt, daß die Spanier auf der Suche nach etwas Besserem nach Amerika kamen. Und er zitiert aus Brieffragmenten der kürzlich Eingetroffenen an ihre Verwandten auf der Halbinsel. "Kommt"! - schreibt einer von ihnen - "hier verdient ihr monatlich mehr in eurem Beruf als dort in einem Jahr..." (*El viejo mundo y el nuevo*, Madrid 1972 S. 96). Diese individualistische und habgierige Haltung mußte mit dem Verhalten der Andenbevölkerung zusammenstoßen, das von einer rein agrarischen Kultur geprägt war.

Es ist bekannt, daß die Produktionsweise im Andenraum vor der Ankunft der Spanier der "asiatischen Produktionsweise" ähnlich war, welche Marx untersucht hat. Aber mit dieser Ähnlichkeit verwischt man die Eigentümlichkeit der Andenkultur, sofern man nicht glaubt, daß alle Völker und Kulturen die gleiche Strecke zurücklegen müssen. Bedenken wir nicht minder, daß der amerikanische Mensch vor 1492 nicht den geringsten Kontakt zur euroasiatischen und afrikanischen Welt besaß. Diese vollständige Abgeschiedenheit erlaubte nicht nur eine eigenständige kulturelle Entwicklung vom Nullpunkt an, sondern auch ein ökologisches Gleich-

gewicht mit der Umwelt: Diese Kulturen waren besonders gesund vor dem Kolonialschock des 16. Jahrhunderts, sagt Dollfus, den wir besser in extenso zitieren:

Im Unterschied zu Afrika und Eurasien gehören die Anden zu einem Kontinent, auf dem bis zu Beginn des Holozäns noch keine Menschen lebten. Die, die über den Norden und die höher gelegenen kalten Breiten kamen, waren nur kleine Gruppen von Menschen, die den Zufluß krankheitserregender Verbindungen begrenzten. Sie kamen in einen Kontinent, in dem auch die großen Anthropoiden fehlten. So war diese Bevölkerung besonders gesund vor dem Kolonialschock des 16. Jahrhunderts, wenn auch ohne Immunität gegenüber den großen Epidemien (*El reto de espacio andino*, Lima 1981, S. 17).

Der Zusammenstoß mit dem Europäer war fürchterlich, nicht nur aufgrund des brutalen Verhaltens des Eroberers, seines Besitzstrebens und der Gier nach Reichtümern, sondern dadurch, daß seine reine Anwesenheit Epidemien hervorrief, gegen die die Eingeborenen nicht immun waren. Hier liegt ein Grund für die hohe Sterblichkeit der Eingeborenen, nicht zu vergessen das System der Ausbeutung und Ausrottung des Eingeborenen durch den Eroberer, das den Rest besorgte. Doch uns ist es wichtig zu sehen, wie sich die Andenkultur manifestierte und entwickelte und welcher Typ von Rationalität hier im Spiel ist. Und darum werden wir uns nun auf die landwirtschaftliche Produktionsweise der Anden konzentrieren.

Wenn man die Andenkulturen untersucht, erweckt der Andenraum unsere Aufmerksamkeit. Die Bevölkerungsdichte zwischen 3000 und 4500 m über NN ist auf der ganzen Welt beispiellos. Auch die Hochebenen und Täler Tibets können es mit der Bevölkerungsdichte des Andenraums nicht aufnehmen. Auch auf den vulkanischen Hochebenen Äthiopiens, die nicht so hoch sind, leben nicht so viele Menschen wie in den peruanischen und bolivianischen Anden. Die für den Ackerbau nutzbaren Flächen sind jedoch in den Anden rar: Die flachen Gebiete sind von geringer Ausdehnung und der größte Teil von ihnen ist abfallendes Gelände und verwitterungsanfällig; die klimatischen Unterschiede zwischen nahegelegenen Punkten sind sehr groß, und oft gibt es Wetterumschwünge. Aber wir wissen, daß in den tropischen Anden, die sich vom Süden Ecuadors bis in den Norden Argentiniens erstrecken, die größte Anzahl an Nährpflanzen wächst, die wir heute kennen und daß dort Kulturen geblüht haben, in denen es weder an Lebensmitteln noch an Menschen gefehlt hat. Es bleibt die Frage, wie sich die Andenbevölkerung an die unwegsame und feindliche Umwelt der Anden angepaßt hat und sie zum Zentrum einer Zivilisation gemacht hat, die, ohne das Rad zu benutzen und die Schrift zu kennen und ohne große Tiere zu ihrer Verfügung zu haben, sich ausbreiten konnte und über ein großes Terrain herrschen konnte, von dort aus, wo heute Kolumbien (Pasto) ist, bis Tucumán in Argentinien. Vielleicht läßt es sich ermitteln, indem man es mit einer Rationalität erklärt, die von der westlichen, die uns geläufig ist, völlig abweicht, und das heißt: mit einer anderen Art, die Realität wahrzunehmen.

Es ist unmöglich, daß die Anden durch den Bevölkerungsdruck von unten her bis zu den Hochebenen besiedelt wurden. Doch die steilen Gelände, die wenigen flachen Oberflächen, die verschiedenen ökologischen Stockwerke und die leichte Verwitterbarkeit der Ackerböden lassen uns vermuten, daß das Überleben in den Anden nicht die Aufgabe familiärer Gemeinschaften gewesen sein konnte, sondern die großer ethnischer Gemeinschaften. Aufschüttungen und Terrassen anzulegen (der

berühmte Terrassenbau), den Lauf des Wassers zu leiten, das in bestimmten Jahreszeiten reichlich floß, in anderen aber weniger, dies alles mußten kollektive Aufgaben gewesen sein. In einem einzigen ökologischen Stockwerk konnte das zur Selbstversorgung Nötige nicht produziert werden, noch konnten Überschüsse für den Austausch oder Tauschhandel erzielt werden. Es mußte also die gleichzeitige Nutzung vieler ökologischer Stockwerke durch eine einzige ethnische Gemeinschaft gegeben haben.

In den unteren Regionen baut man Mais, Yucca, Bohnen an, in den höheren Knollenfrüchte. In den ganz hohen Gebieten, der Hochebene, hält man das Lama und das Alpaka, nicht nur der Wolle wegen und als Transportmittel, sondern auch wegen seines Fleisches. Aus den hochgelegenen Teilen kommt das Salz, und in den tieferen wachsen Kokasträucher.

Die Kontrolle über verschiedene ökologische Stockwerke durch eine einzige ethnische Gemeinschaft zeigt sich auch als eine Überlebensstrategie. Diese Kontrolle kann jedoch ohne ein Machtzentrum nicht ausgeübt werden, das für die Organisation der Arbeit und für die Verteilung der Produktion zuständig ist. Das Gebiet der ethnischen Gruppe ist nicht durchgängig, sondern aus "Inseln" inmitten eines "Archipels" zusammengesetzt, wie es John Murra ausdrückt. In der Mitte dieses "Archipels" befand sich das politische und bürokratische Machtzentrum.

Es ist nicht bekannt, daß der Andenbauer noch mehr Arbeitsgeräte außer der taklla, einem Holzpflug mit einem Griff und einem feststehenden Pedal, und der raywana, einer Holzschaufel, benutzte.² Vorausgesetzt, daß sich die Agrarproduktion verbesserte und mit der Zeit Überschüsse erzielt wurden, die bürokratische und handwerkliche Tätigkeiten ermöglichten, waren nicht alle an die Agrarproduktion gebunden, und man muß sich vorstellen, daß all dieses dank der sozialen Organisation der Arbeit möglich war und der sich immer mehr verbessernden Kenntnis des Geländes und des Mikroklimas, dank der Solidarität der ethnischen Gruppe und der klug gewählten Fruchtfolge, die die Bevölkerung zu allen Jahreszeiten auf den Feldern beschäftigte. Es bleibt zu bemerken, daß in den tropischen Anden die Unterschiede zwischen den Jahreszeiten nicht so groß sind. Der Sinn für Solidarität bewirkte, daß niemand der Eigentümer des Bodens war, den er bearbeitete, daß es eine große soziale Mobilität gab und daß sich das Individuum auf vielen ökologischen Stockwerken bewegen konnte, je nach den jeweiligen Arbeitsanforderungen und den Erfordernissen der Produktion. Die Archipele waren mehr oder weniger ausgedehnt. In einigen Fällen mußte man, um von einer am Rande liegenden Insel bis zum Zentrum zu gelangen, einen Tag hin und zurück rechnen, in anderen Fällen bis zu 15 Tagen, um eine Strecke zurückzulegen. Das Entscheidende ist, daß die Randgebiete von mehreren ethnischen Gruppen besiedelt waren, das heißt, daß sie gemeinsames Gebiet vieler Völker waren, ohne daß die Individuen ihre ethnische Identität verloren. Die großen Entfernungen machten die Erfindung von Konservierungsverfahren für Lebensmittel notwendig in diesem Einheitssystem, in dem es keinen Tauschhandel, sondern nur die Versorgung und den Austausch gab. Da Kartoffeln und Fleisch mit der Zeit schlecht wurden, erfanden die Andenbewohner ein Verfahren zur Entwässerung der Kartoffel, das man bis heute anwendet: Das Ergebnis ist das Kartoffel-

2 Emilio M. Losack, "La pasión racionalista andina", Separata de la revista *San Marcos*, Nr. 16, S. 119-120. Lima 1976.

felmehl. Sie benutzten auch ein Verfahren, um das Fleisch zu trocknen und in gesalzenes und getrocknetes Dörrfleisch zu verwandeln.

Die ethnischen Gemeinschaften, die sich auf Archipelen mit je einem Machtzentrum ausbreiteten, überschritten sich, was allerdings nicht zu Diskussionen über Besitzansprüche, sondern zu Produktionsgemeinschaften führte und zur gemeinsamen Anlage von Bewässerungsanlagen, die dem Gemeinwohl dienten. Diese Tatsache führt zu der Annahme, daß das Inkareich und die noch früheren Reiche der Tia-wanaku und der Wari eher das Resultat von Produktionsgemeinschaften waren, als das Ergebnis von Eroberungskriegen, was sie ohne Zweifel auch waren.

Man wollte in dem System der Andenproduktion die "asiatische Produktionsweise" von Marx sehen. Doch die asiatische Produktionsweise wird durch eine statische Gesellschaft charakterisiert; sie basiert auf den autarken Dorfgemeinschaften. Die einzelnen ethnischen Gemeinschaften aber, die die Grundlage der Inka-Organisation bilden, waren niemals autark. Sie versuchten kontinuierlich, die landwirtschaftliche Grenze weiter auszudehnen, ihre Kenntnisse des Bodens zu vervollkommen und neue Früchte anzubauen. Heute weiß man, daß die Terrassenanbaugebiete von Pisac, Yucaj und Ollantaytambo landwirtschaftliche Versuchszentren waren. Die Andengesellschaft war vor der Ankunft der Spanier eine dynamische Gesellschaft auf der Suche nach größtmöglicher Perfektion. Nichts könnte verschiedener von den asiatischen Agrargemeinschaften sein.

Die Bewegung von unten nach oben, vom Wald bis auf die Hochebenen, um bewohnbares Gebiet zu gewinnen, stellt sicherlich einen Prozeß dar, der sich auch in der Andenmythologie wiederfindet, die wir in vielen Versionen kennen. Es gibt nach dieser Mythologie zwei Welten: die Hanaq Pacha und die Urin Pacha (die obere und die untere Welt). Die Hanaq Pacha ist das Zentrum der Bilder, und dort gibt es einen Gott als Schöpfer der Bilder, er ist jedoch dazu fähig, Leben zu verleihen. Das Lebensprinzip erlangen diese Bilder in der Uqhu Pacha, dem inwendigen Universum: dem des Waka. Es gibt auch einen Mythos, der die Schöpfung aufeinanderfolgender Welten gemäß einer Skala von Vollkommenheiten darstellt:

Wiracocha Pacha Yachachi, der Schöpfer des Universums, wird zu einem innewohnenden Gott, der in seiner eigenen Schöpfung gefangen ist: Er zerstört ein Universum, das er geschaffen hat, weil der Zyklus, der in diesem Universum enthalten ist, zu Ende geht und schafft ein neues Universum, weil er nur innerhalb der Struktur des Universums wirken kann... Als er das vierte Universum erschuf (das vierte Zeitalter, nach Huaman Poma), ist sein Werk vollendet, weil die Zeit und das Universum der Perfektion gekommen ist. Und es ist das perfekte Universum, weil es die Schöpfung seines Alters ist, und genau weil er das Greisenalter erreicht hat, verliert er seine schöpferische Kraft. Und daher verliert er seine männliche Eigenschaft, und diese geht auf Apu Ayar Manku Qhapaq über.³

Das Konzept der linearen Zeit wird in dieser Mythologie deutlich. Es gibt keine Spuren von Sehnsucht nach einer besseren vergangenen Zeit, sondern eher nach einer kontinuierlichen Vervollkommenung, die den Prozeß des Aufstiegs von den

3 Losack, a.a.O., Nr. 14, S. 52.

Wäldern auf die Hochflächen der Anden widerspiegelt, auf der Suche nach neuen menschlichen Lebensräumen.

Fassen wir zusammen:

1. Die Herrschaft über den Andenraum erreichte die alte Andenbevölkerung mittels einer sozialen Verteilung der Arbeit auf einer Grundlage der Solidarität. Es gab keine individuellen Werte, sondern ein starkes Gemeinschaftsgefühl, auch heute noch. Rodrigo Montoya, ein peruanischer Anthropologe, der aus den Anden stammt und als Muttersprache Ketschua spricht, berichtet in einem Interview, das in der letzten Nummer der Zeitschrift *Hueso Húmero* erschienen ist, daß ein Indio, der nach seinem Namen gefragt wird, zu allererst den Namen der Gemeinschaft nennt, aus der er stammt. Und Emilio M. Losack sagt, daß man den Kindern aus den Anden schon sehr früh beibringt, auf ihr persönliches Eigentum zu verzichten und mit der familiären Gruppe zusammenzuarbeiten und sie an den strikten Gehorsam und die Hierarchie gewöhnt.⁴

2. Die Andengesellschaft ist nicht statisch, sondern dynamisch und unterscheidet sich auf diese Weise von den asiatischen Gesellschaften, deren Produktionsweise Marx untersucht hat.

3. Die Andenbewohner besitzen einen linearen Zeitsinn. Die Utopien der Rückkehr ins goldene Zeitalter und die Messiaserwartungen wie die des Taki Onkoy und der Incarri sind kolonialen Ursprungs und veranschaulichen die Erstickung einer Kultur unter der Last einer fremden Herrschaft.

4. In der Andengesellschaft erfolgt keine fortwährende Perfektionierung der Produktionsmittel. Der Mensch distanziert sich nicht von der Natur, sondern nimmt ihren Rhythmus an.

5. Das Inkareich benutzte klug die vorher in verschiedenen ethnischen Gruppen bestehenden Produktionsweisen und verallgemeinerte sie im weitläufigen Andenraum. Es verband die ethnischen Gemeinschaften durch Wege und Bewässerungssysteme. Es errichtete Gasthäuser zur Lagerung und Konservierung der Nahrungsmittel.⁵ Es dehnte das System des *mitmaq* aus und gab ihm eine neue Wendung. Der *mitmaq* in der ethnischen Gemeinschaft war ein Bote, der zu den abgelegenen Inseln geschickt wurde, um sich ihrer zu versichern und um die Produktion ergänzender Lebensmittel zu bestimmen. Das System der *mitmakuna* (*mitimaes*), das heißt die Sendung von ganzen Gemeinschaften zu den oben eroberten Ländern trug dazu bei, die Einheit des Reiches zu sichern. Das Inkareich hatte schließlich auch die Kontrolle über die Produktion und die Versorgung all seiner Mitglieder. Als Grundlage dienten ihm die Produktionsgemeinschaften. Es perfektionierte die Produktionsweisen, die in den ethnischen Gemeinschaften seit altersher angewendet wurden.

4 Losack, a.a.O., Nr. 16, S. 122.

5 Ebd., S. 122

IV

Die Modernisierung des Andenraumes, das heißt die Ausbreitung des westlichen Lebensstils, zeigt merkwürdigerweise negative Folgen: Die Anden entvölkern sich. Die SAIS (Sociedades Agrarias de Interés Social), die in den Ländern bestehen, die früher den Bonzen und den Kaziken gehörten und die sich auf Kosten der Eingeborenengesellschaften ausbreiten, debattieren heute über erhebliche Schwierigkeiten im ökonomischen und administrativen Bereich. Doch die Eingeborenengemeinschaften zeigen eine unglaubliche Vitalität trotz der Zurückgezogenheit und der Einschränkungen, deren Opfer sie geworden sind, vor allem in der republikanischen Periode.

Die Mechanisierung der Andenlandwirtschaft ist eine Herausforderung. Für den Traktor gibt es zu wenig ebene Flächen: Der Boden ist zu uneben. Die Monokultur oder der Anbau von höherer Rentabilität ist nur in begrenzten Gebieten möglich, und die Produkte sind zuletzt nicht wettbewerbsfähig im Vergleich zu ähnlichen, die an der peruanischen Küste angebaut werden. Die ausgedehnten Weiden für die Viehzucht glätten die Abhänge und erleichtern folglich den reißenden Wassermassen zu Regenzeiten den Weg. Diese sogenannten "huyacos" bringen den Dörfern und Ortschaften am Rande eines Baches oder am Ufer eines Flusses viel Unheil.

Die peruanischen Anden sind heute Schauplatz von Gewalttätigkeiten. Vielleicht kämpft man, um eine Lebensform, eine Rationalität zu verteidigen, die, wie wir gesehen haben, ehemals nutzbringend und der Umwelt angepaßt war. Einige peruanische Anthropologen behaupten, daß "Sendero Luminoso", ungeachtet seines marxistisch-leninistisch-maoistischen Äußeren, die Forderung des Andenbewohners energisch aufgegriffen hat. Aber es gibt noch andere messianische Bewegungen, die die Hoffnung nach einer Versöhnung der Kulturen ausdrücken. Eine von ihnen erwartet die Ankunft des Heiligen Geistes, die dann sein wird, wenn sich der Indio und der Weiße versöhnen und ihre Kenntnisse und Fertigkeiten austauschen werden, um die gegenwärtige Krise der Andenwelt zu überwinden.

Luis A. De Boni

DER EINFLUSS DER EUROPÄISCHEN PHILOSOPHIE AUF DAS BRASILIANISCHE DENKEN

Brasilien, so wie wir es heute kennen, ist vorwiegend auf europäischen Werten aufgebaut worden. Seine Kultur, Sprache und Religion sind europäischer Herkunft, und so nimmt es nicht wunder, daß auch die Philosophie, die hier praktiziert wurde und praktiziert wird, in der großen abendländischen Tradition verwurzelt ist.

Hinsichtlich der Philosophie läßt sich behaupten, daß das Verhältnis zwischen Europa und Brasilien nicht als wechselseitiger Einfluß analysiert werden kann. Im Gegenteil, das brasilianische Denken muß in absoluter Abhängigkeit vom europäischen Denken gesehen werden. Diese Behauptung kann als natürliche Folge der Faktoren erklärt werden, deren Kenntnis unverzichtbar ist. Es sei mir gestattet, hier auf einige dieser Faktoren kurz hinzuweisen.

1. Im Gegensatz zu den spanischen Kolonien, in denen schon im ersten Jahrhundert nach der Entdeckung Universitäten gegründet wurden, kannte die ungeheuer große portugiesische Kolonie keine Hochschulen. Wer sich also fortbilden wollte, mußte nach Coimbra oder zu anderen europäischen Zentren gehen. Aus diesem Grund haben die spanischen Kolonien in den ersten drei Jahrhunderten ihrer Existenz ca. 150.000 Studenten bis zum Studienabschluß gebracht, wogegen in der gleichen Zeit Brasilien ungefähr 5000 Diplomanden aufzuweisen hat. In dieser Zeit bleibt die Philosophie auf die Studierstuben der Seminare beschränkt, insbesondere der Jesuitenseminare, und auf die Mittelschulen, die es in einigen Städten gab.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts gehörte Brasilien zu den rückständigsten Gebieten des Abendlandes. Als der portugiesische Hof seinen Sitz nach Rio de Janeiro verlegte, bemühte er sich um die Behebung der schlimmsten Mißstände. So wurden in Rio eine medizinische Fakultät und in São Paulo und Recife jeweils eine juristische Fakultät gegründet. Diese neuen Zentren konnten jedoch nicht in Keimzellen künftiger Universitäten verwandelt werden. Die politische Unabhängigkeit (1822) änderte nichts an dieser Situation, und so ging es weiter bis 1889, als die Republik ausgerufen wurde und der Druck seitens der Positivisten eine direkte Einflußnahme der Regierung auf die Organisation des Hochschulwesens verhinderte.

Erst im vierten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts wurde die erste wirkliche Universität in Brasilien eingerichtet: die Universität São Paulo, gegründet im Jahre 1934 in Anlehnung an französische Vorbilder. In ihrem Mittelpunkt befand sich die Fakultät für Philosophie, Literatur- und Sprachwissenschaft (Lettres) und Humanwissenschaft (Sciences Humaines).

Das Fehlen von Hochschulen verhinderte die Entstehung eines Klimas, in dem die Philosophie gedeihen konnte. So entwickelte sich nicht ein Denken, das in der Lage war, seine eigene Umwelt auf den Begriff zu bringen. Es entstanden keine

philosophischen Schulen. Die Ausbildung von Schülern, die später die Gedanken ihrer Meister kritisch aufnehmen und weiterbilden konnten, unterblieb fast völlig. Zuweilen habe ich den Eindruck, daß man anstatt vom "Einfluß der europäischen Philosophie auf die brasilianische Philosophie" eher vom "europäischen Einfluß auf die brasilianische Kultur" sprechen müßte, so dünn und selten war hier die im eigentlichen Sinne philosophische Produktion.

2. Das Fehlen von Universitäten verursachte die große Anzahl von Autodidakten, mit allen Nachteilen, die damit verbunden sind.

Dieses Problem wurde während der kolonialen Periode fast nicht wahrgenommen, weil es nur eine einzige Denkrichtung gab, die portugiesische Spätscholastik. Die Öffnung in Richtung auf die universale Kultur zu Beginn des 19. Jahrhunderts, stellte jedoch die Kraftlosigkeit des brasilianischen Denkens heraus, das nicht imstande war, die Dynamik der Systeme und Strömungen der fernen europäischen Zentren zu erfassen, obgleich es bei diesen Systemen und Strömungen ständig Anleihen machte.

Da Frankreich der kulturelle Orientierungspol Brasiliens war, kam die Verbindung zur europäischen Philosophie im 19. und frühen 20. Jahrhundert fast immer durch französische Vermittlung zustande. So erhielten die Leichtigkeit und Eingängigkeit bestimmter europäischer Autoren, das unmittelbare Interesse oder gar der Zufall des Imports oder der Anschaffung eines Buches eine unerwartete und oftmals unverdiente Bedeutung.

Ein kurzer Blick auf die europäischen Denker, die während dieser Zeit den größten Einfluß ausgeübt haben, reicht aus, um diese Behauptungen zu bestätigen. Es wurden relativ wenige Übersetzungen ins Portugiesische angefertigt. Es lohnt sich, hier die wichtigsten zu zitieren. Große Bedeutung wurde Victor Cousin zugeschrieben, dessen *Cours de Philosophie Moderne* ab 1843 übersetzt wurde. Von David Strauß wurden *Der alte und der neue Glaube* und *Das Leben Jesu* übersetzt, von Ernst Häckel *Die Welträtsel*, *Das Lebenswunder* und weitere vier Werke, von Ludwig Büchner *Kraft und Stoff*, *Die Stellung des Menschen in der Natur und Licht und Leben*; von Krause, auf Betreiben der brasilianischen und spanischen Freimaurer, die *Vorlesungen über das System der Philosophie*; von Darwin *On the Origin of Species*; von Comte der *Catéchisme Positiviste* und die *Philosophie Sociale*. Von Ernest Renan wurde *Vie de Jésus* übersetzt, von Spencer *Education*.

Rechnet man zu diesen und zu einigen anderen Übersetzungen noch die Übersetzung ins Französische oder Spanische, sowie die Lektüre in französischer Sprache, die damals von fast allen Intellektuellen beherrscht wurde, rundet sich das Bild ab. Man kann nicht umhin festzustellen, daß es hier riesige Lücken gibt, die nicht ausgefüllt wurden, weil die brasilianischen Intellektuellen technisch nicht hinreichend vorbereitet waren, um sich das anzueignen, was in der europäischen Philosophie des 19. Jahrhunderts am schwierigsten und natürlich auch am wichtigsten war. Kant, Fichte, Schelling, Hegel und selbst Feuerbach und Marx bleiben während des 19. Jahrhunderts wenig oder überhaupt nicht bekannt, während Autoren, die philosophisch weniger bedeutet sind, geradezu als Genies ausgerufen werden. So schließt Sílvia Romero (1851-1914), einer der Erneuerer des brasilianischen Denkens, den Rückblick auf seine eigene Entwicklung vom Eklektizismus zum Positivismus mit der Erwähnung der "sieben Weisen des modernen Zeitalters" ab: Spencer, Darwin, Häckel, Büchner, Vogt, Moleschott und Huxley.

Wenn es in dieser Zeit überhaupt Intellektuelle gegeben hat, die ein bestimmtes philosophisches Denkmodell beherrscht haben, so waren dies einige wenige Neuscholastiker, die Anleihen bei Taparelli, Liberatore, Kleutgen, Ventura und Balmes machten, einige Positivisten, die ihr ganzes Leben dem Studium der Comteschen Texte widmeten, und Raimondo Farias Brito (1862-1917), der vielleicht als die größte philosophische Begabung Brasiliens anzusehen ist.

3. Schließlich müssen wir einen dritten Faktor namhaft machen: Hinter der scheinbaren Zusammenhanglosigkeit der Aufeinanderfolge der europäischen Einflüsse auf die brasilianische Philosophie und Kultur läßt sich eine innere Logik ausmachen, die auffinden und verstehen muß, wer nicht in den Irrtum verfallen will, die Dynamik des brasilianischen Denkens einfach als einen Fall von falscher und unvollständiger Verdoppelung des europäischen Denkens anzusehen. Als die europäischen Philosophien in Brasilien rezipiert wurden, haben sie in der Gesellschaft, die sie rezipierte, Funktionen erhalten, die sich von denen, die sie in ihrer Heimat hatten, unterscheiden. So war denn auch ihr größerer oder geringerer Erfolg nicht von ihrer Bedeutung im Herkunftsland abhängig, sondern von den Lösungen, die sie für ihr Adoptionsland zu enthalten schienen.

Es gibt einen berühmten Text von Sylvio Romero, der hier zitiert zu werden verdient. Romero behauptet in ihm folgendes:

In der Geschichte der intellektuellen Entwicklung Brasiliens muß eine Lücke bedacht werden: der Mangel an Reihung der Gedanken, das Fehlen einer Genetik ... Bei uns geht ein Autor nicht aus einem anderen hervor; ein System ist auch nicht die Folge eines anderen, das ihm vorausgeht. Man darf mit Recht behaupten, daß wir über keine intellektuellen Traditionen im strengen Sinne verfügen ... Die Gedanken der brasilianischen Philosophen, die ich hier untersuche, stammen nicht voneinander infolge der logischen Gewalt der Ereignisse ab. Vielleicht kennen sie sich nicht einmal gegenseitig, in den meisten Fällen; und wenn sie sich kennen, hat vielleicht keiner von ihnen von seinem Vorgänger Gebrauch gemacht.¹

Romero ist sich bewußt, daß die kulturelle Rückständigkeit zum großen Teil für diesen Sachverhalt verantwortlich ist, wobei er sich im Gegensatz zu anderen befindet, die die schwache Neigung der Brasilianer zur Philosophie in rassischen oder klimatischen Bedingungen zu finden meinten. Romero ist sich aber nicht ganz deutlich bewußt, daß hinter dieser scheinbaren Zufälligkeit eine Intentionalität am Werk ist, derzufolge das europäische Denken bei seiner Aufpfropfung auf die brasilianische Kultur eine andere historische Funktion erhielt - und dies so sehr, daß jeder, der diese Funktionsveränderung nicht wahrnimmt, zu bedauerlichen Fehleinschätzungen kommt.

Ich nenne hier einige Beispiele einer solchen Lektüre mit andersfarbigen Linsen. Helvetius, Holbach, Destutt de Tracy und Cabanis waren gängige Münze in gewissen klerikalen Zirkeln, die sonst durchaus orthodox waren, weil diese Autoren eine sensualistische Theorie lieferten, die man der alten Scholastik überstülpen wollte. Später, gegen Ende des 19. Jahrhunderts, war der Positivismus von Auguste Comte ein Moment des Fortschritts, nicht ein Moment des Rückschritts zu einer vorkriti-

1 Romero, S., *Obra Filosófica*, Rio de Janeiro 1969, S. 32 (1. Aufl. Porto Alegre 1878).

schen Phase, so jedenfalls in Brasilien, einem Land ohne größere wissenschaftliche Traditionen, das den Idealismus nicht gekannt hat und der eklektizistischen Rhetorik anhing. In unserer Zeit erhielt schließlich die Heideggersche Unterscheidung zwischen Geschichte und Historie, die Vorstellung des In-der-Zeit-Seins und die des historischen Bewußtseins einen subversiven Anstrich in den Augen der Zensoren der Militärregierung nach 1964. Wer hätte so etwas erwartet?

1. Die Kolonialperiode im Zeichen der Scholastik

Solange Brasilien eine Kolonie des portugiesischen Imperiums war, gab es hier niemals eine günstige Atmosphäre für die Wissenschaften. Das portugiesische Mutterland zeigte auch niemals das mindeste Interesse an der Förderung der Forschung. Der Unterricht lag fast vollständig in den Händen der religiösen Orden, besonders in den Händen der Jesuiten, und alles, was in der Kolonie an Bildungsarbeit geleistet wurde - im guten wie im schlechten Sinn - ist diesen Patres zu verdanken und wurde im Rahmen der scholastischen Tradition Portugals vermittelt, die zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert liegt.

Diese Scholastik, die sehr gut die von Luis Molina, Pedro Fonseca, Francisco Suárez und Francisco Sanchez eröffneten spekulativen Pfade hätte beschreiten können, erstarrte am Ende in Selbstgenügsamkeit, da sie sich bemühte, die Gegenreformation in einer Gesellschaft zu stabilisieren, die von der Reformation nicht berührt worden war. Die Folge war die Abwendung von der europäischen Renaissance. Da sie der Neugier entsagte und die Herausforderung des Neuen nicht annahm, ruhte sich die Philosophie anfangs bei den Gewißheiten der endgültig erworbenen Wahrheit aus, begnügte sich mit der Wiederholung des schon Gewußten und traf sogar Vorkehrungen, um nichts erneuern zu müssen und so der Möglichkeit von Fehlern aus dem Weg zu gehen. Bei einer Philosophie, die als ancilla theologiae tradiert und in apologetischer Absicht gelehrt wurde, hätte der philosophische Zweifel unter Umständen eine Abkehrung vom Weg des wahren Glaubens bewirkt.

So trat Brasilien, im Schlepptau Portugals, in bester scholastischer Tradition ins 18. Jahrhundert ein. Die Reformation wurde verteufelt - was ja nicht verwunderlich war. Aber gleichzeitig wurde die galileische und newtonsche Physik zugunsten der aristotelischen verdammt. Die Bedeutung von Bacon und Gassendi wurde verkannt, und die kaum bekannten Philosophen Descartes, Locke und Spinoza wurden aus der Ferne kritisiert.

Hiermit soll natürlich das Verdienst der Jesuiten nicht bestritten werden, die Grundlagen einer intellektuellen Kultur in Brasilien gelegt zu haben. Sie hatten immerhin schon im 18. Jahrhundert den Versuch gewagt, die erste Universität in der Kolonie zu gründen. Die Tatsache, daß der P. Antonio Vieira, einer der universalsten Intellektuellen des 17. Jahrhunderts, seine Ausbildung in der Kolonie abgeschlossen hat, beweist zur Genüge, daß die Unterweisung der Jesuiten nicht völlig wertlos war und daß die Disziplin der *ratio studiorum* selbst in der Kolonie Früchte bringen konnte. Durch die Ausweisung des Ordens aus Brasilien, im Jahre 1759, gingen natürlich auch viele in Brasilien geschriebene Werke verloren.

Es ist nicht leicht, zu einem ausgewogenen Urteil über die Wirksamkeit der jesuitischen Pädagogik zu kommen. Bis heute werden die Patres von einigen angegriffen, von anderen wiederum verteidigt, wobei beide Seiten meistens nicht frei von Vorurteilen sind. Wenn es schon richtig ist, daß die Ausweisung des Ordens die Bahn für neue Gedanken freilegte, so ist es ebenfalls richtig, daß der aufgeklärte Absolutismus des Marquis de Pombal weiterhin die Werke von Locke und Newton mit Zensur belegte und daß die Ausweisung des Ordens den Zusammenbruch des Schulsystems in der Kolonie zur Folge hatte.

Im Gefolge der neueren Forschung wurden einige Bücher, die auf uns gekommen sind, neu aufgelegt, so daß wir heute etwas mehr über diese Epoche wissen. Es wird immer deutlicher, daß die Seminare der damaligen Zeit nicht völlig unproduktiv waren, und daß unter dem offiziellen Deckmantel des scholastischen Thomismus viele andere Ideen in Brasilien Eingang gefunden haben, sei es über andere Orden, sei es auch über den Jesuitenorden.

Ein Beispiel für dieses Eindringen nicht-thomistischen Gedankenguts, das frontal der *ratio studiorum* widersprach, findet sich in den *Conclusiones metaphysicae*, die 1747 in Rio de Janeiro von einem Ordenspriester vorgelegt wurden. Dieser Text, der etwas über eine Seite lang ist, wurde vom Studiendekan angenommen und ist die Zusammenfassung einer Übung, der sich die Professoren zu unterziehen pflegten. Er besteht aus einer Einleitung und drei Schlußfolgerungen über das Sein², was durchaus ausreicht festzustellen, wie es damals um den Thomismus strikter Observanz stand. Nachdem der Verfasser behauptet, daß der Mensch wohl in der Lage sei, sich einen Begriff vom Sein zu bilden, der vom Begriff seiner "inferiores" getrennt sei, folgert er mit Duns Scotus gegen Thomas von Aquin: "ex quo sequitur praedictum entis conceptum esse univocum ad inferiora". Später, bei der Untersuchung der Transzendentalien, die sich mit dem Begriff des Seins verändern, bestimmt der Verfasser die Wahrheit nicht als "adaequatio rei et intellectus", sondern definiert sie im Sinne Augustins als "conformitas rei cum regula essendi". Schließlich behauptet er ganz orthodox, bei der Behandlung des göttlichen Seins, daß dessen Existenz a posteriori bewiesen werden kann, und fügt dem unvermittelt hinzu: "Non a posteriori tantum, sed quasi a priori praedictam existentiam demonstrari posse per ideam entis optimi, aut summe perfecti" - was, wie wir sehen, weniger ein Rückschritt in Richtung auf die Philosophie des Heiligen Anselm, sondern ein kühner Sprung in Richtung auf die suspekte Philosophie von Descartes ist.

2. Die Abenteuer der Aufklärung in der Skalvenhaltergesellschaft

Die Ausweisung der Jesuiten wurde von tiefen gesellschaftlichen Umwälzungen begleitet. Damals nämlich wurde die Aufklärung in der Kolonie entdeckt. Sie wurde hauptsächlich vom Klerus nach Brasilien gebracht - ganz besonders von den Oratorianern, welche die antijesuitische Bewegung im Mutterland anführten - und nährte

2 Vgl. Campos, F. A., *Tomismo e Neotomismo no Brasil*, São Paulo 1968, S. 45, 54.

sich von französischen Quellen, ganz besonders in Paris, das damals, wie Hector Paz es formulierte, zur Hauptstadt Lateinamerikas wurde.

In Brasilien bedeutete die Aufklärung, wie vielleicht an keinem anderen Ort, Licht (*lumières*) und Suche nach Wissen. Die Kolonie wandte sich den großen intellektuellen und sozialen Problemen ihrer Zeit zu, im Bestreben, zwei Jahrhunderte kultureller Isolierung aufzuholen. Die königliche Zensur, die Aufsicht über den Bücherimport und das Verbot der Einrichtung von Druckereien galten noch nach wie vor, aber der Zeitgeist fand tausend Wege, um in die Kolonie einzudringen: Studenten, die ihr Studium an der von Pombal reformierten Universität absolviert hatten, Kleriker, die ihr Wissen von nicht-scholastischen Quellen bezogen, Ideen, die über die spanischen Kolonien des Kontinents nach Brasilien kamen, Nachrichten von den jüngst emanzipierten englischen Kolonien Nordamerikas.

Es handelte sich hier um eine Aufklärung, die der neuen Wirklichkeit angepaßt war. Die cartesische und newtonsche Physik wurde der alten aristotelischen Physik aufgepfropft. Der Lockesche Empirismus wurde aus dem Kontext der Reformation herausgenommen und gelangte nach Brasilien auf dem Umweg über den italienischen Pater Antonio Genovesi, dessen Werk gegen Ende des 18. Jahrhunderts als das offizielle philosophische Textbuch galt. Das Projekt der politischen Freiheit wurde der Sklavenhaltergesellschaft angepaßt.

Um eine Vorstellung davon zu bekommen, mit welcher Macht der Sturm der Aufklärung die Kolonie aufwirbelte, empfiehlt es sich, einen kurzen Blick auf die Bibliothek des Kanonikus Luís Vieira da Silva zu werfen, eines armen und gebildeten Priesters der Provinz Minas Gerais, der anläßlich der Verschwörung von 1789 der Konspiration gegen das Kolonialregime bezichtigt wurde. Seine Bibliothek bestand aus 270 Werken in insgesamt ca. achthundert Bänden. Fast die Hälfte war in lateinischer Sprache, 90 in französischer Sprache, 30 in portugiesischer Sprache, 24 in englischer Sprache und andere Titel in anderen Sprachen.³

Dort waren die lateinischen, griechischen und französischen Klassiker, neben den verschiedenen Büchern über Geschichte, Geographie und Recht. In der Nähe von zwei Bänden der Enzyklopädie von Diderot und d'Alembert befanden sich die Werke der Heiligen Hieronymus, Ambrosius, Augustin, Gregor und Bernhard. Dann gab es noch die *Summa Theologica* und einen Band mit Werken von Voltaire, übrigens zusammen mit *Les erreurs de Voltaire* des Jesuiten Nonnotte; das *Ius ecclesiasticum* von F. Schmalgrüber, verschiedene Werke über Naturrecht und *Le droit public de l'Europe* des Abbé Mably, eines Salonkommunisten; den *Discours sur l'histoire universelle* von Bossuet, die *Institutions politiques* von Bielefeld, Montesquieus *L'esprit des lois* und die *Observations sur le gouvernement des Etats Unis d'Amerique* von Mably; die *Philosophia Peripatetica* von Anton Mayr, die *Elementa mathematico-philosophica* von Christian Wolff, die *Metaphysica* und die *Logica* von A. Genovesi, die *Eléments de Metaphysique* von Para du Phanjas und die *Oeuvres* des Abbé de Condillac; das *Concilium Tridentinum* und die *Gegenüberstellung der Lehre der Kirche und der Lehre der Jesuiten*; die *Geometria* von Descartes und das *Ius canonicum* von Pichler; einen Band des *Karmelitärschatzes* und fünf Bände *L'esprit de l'encyclopédie*.

3 Vgl. Frieiro, E., *O Diabo na Livreria do Cônego*, Belo Horizonte 1957, S. 9, 82.

Die Furcht der portugiesischen Verwaltung angesichts der Möglichkeit einer Verbreitung aufklärerischen Ideenguts war nicht unbegründet: Hier tauchte immerhin das Gespenst der Entkolonialisierung auf. In der Tat folgte der Diskurs der Ideologen der Unabhängigkeitsbewegung den besten europäischen Vorbildern. Einige dieser Männer waren sogar europäischer Abstammung und hatten vor ihrer Ankunft in Brasilien französische Universitäten besucht.

Hinter der Oberfläche dieser Kopien waren allerdings sehr geschickte Anpassungen zu erkennen, die der Elite der Sklavenhaltergesellschaft die Durchführung einer antikolonialen Revolution ermöglichten, die die Institution der Sklaverei nicht in Frage stellte. So wurde die Revolution im Namen der Freiheit gemacht, aber ohne den geringsten Anklang an eine soziale Revolution. Sie betraf eben nur die Freiheit der Handelsinteressen der großen Exporteure und die Übernahme der Kontrolle des Staatsapparats von seiten dieser Klasse, ließ aber die Klassenverhältnisse innerhalb der Gesellschaft intakt, in welcher die Sklaven mehr als 60 % der Bevölkerung stellten.

Die gleichen aufklärerischen Ideen waren auch in den verschiedenen rebellischen Bewegungen gegenwärtig, die es in Brasilien zwischen der Verschwörung von Minas Gerais (1789) und der Mitte des 19. Jahrhunderts gegeben hat. In Aufständen, die mehr von den unteren Klassen kamen, waren die Programme theoretisch weniger durchdacht und wurde der Einfluß der Aufklärung unter anderem von der Revolution der Neger in Haiti und von der Sklavenbefreiung in den frühen spanischen Kolonien vermittelt. In den intellektuell anspruchsvolleren Bewegungen betrieb man sich viel auf Locke, Montesquieu, Rousseau, die nordamerikanischen Föderalisten und auf Giovanni Italia, zuweilen mit wörtlichen Zitaten. Aber auch in diesen Bewegungen wurden die importierten Gedanken der Wirklichkeit der Sklavenhaltergesellschaft angepaßt, in welcher die industrielle Bourgeoisie, die es damals so gut wie nicht gab, fast keinen Einfluß hatte. Außerhalb des reformistischen politischen Kontextes, in dem diese Gedanken zur Welt kamen und in dem sie in der Hitze des Gefechts verwendet wurden, fehlte ihnen fast immer die notwendige Kohärenz und Systematik, so daß sie auf einen vagen und rebellischen Liberalismus hinausliefen, dem zur Errichtung der Freiheit die Gewährung einer Verfassung oder der Wechsel des Kabinetts zu genügen schienen.

Die Aufständischen des Farrapos-Krieges in Rio Grande do Sul (1835-1845) - um hier nur den längsten und konservativsten Aufstand dieser Periode zu nennen - benannten ihre Bewegung nach dem Namen, den die Engländer von 1688/89 der bürgerlichen Revolution gegeben hatten: glorious revolution, die glorreiche Revolution. Da es sich jedoch um eine Bewegung von Großgrundbesitzern (Viehzüchtern) handelte, mußte der Begriff der Freiheit und der Begriff des Volkes deutlich eingeschränkt werden, um den Besitzlosen das Wahlrecht und den Sklaven die Emanzipation zu verweigern, weshalb der Mazzinianer Luigi Rossetti schließlich gezwungen wurde, die Redaktion der Zeitung der Aufständischen zu verlassen. Nach dem Ausschluß der Besitzlosen und der Sklaven konnten die Großviehzüchter dann stolz ausrufen: "Es leben die freien Menschen des Universums!"⁴.

4 Vgl. Flores, M., *Modelo Político dos Farrapos*, Porto Alegre 1978, S. 62.

3. Das Kaiserreich verzichtet auf Kant zugunsten von Victor Cousin

Diese Anpassungen und Verzerrungen dürfen aber über eins nicht hinwegtäuschen: Mit den aufklärerischen Gedanken geriet der Prozeß der Modernisierung und Universalisierung des brasilianischen Denkens in Gang. Die Beschränkungen, die der geistigen Arbeit auferlegt wurden, brachten es mit sich, daß dieser Prozeß langsam und voller Fehler ablief, aber trotzdem wurde er zu einer konstanten Bewegung, welche die verschiedensten philosophischen Strömungen, die nach Brasilien gekommen waren, einander näherbrachte und dem philosophischen Denken der nächsten Jahrhunderte eine unerwartete Kohärenz sicherten.

Schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als Brasilien seine frühere Selbstgenügsamkeit aufgab, finden wir hier Professoren, die mit dem kantischen Kritizismus vertraut sind. Entsprechende Informationen von Reisenden bestätigen uns, daß im Jahre 1803 im Hinterland von São Paulo die kantische Philosophie gelehrt wurde. In São Paulo und in Rio Grande do Sul wurden 1820 zwei Kurse von den Patern Diego António Feijó und João de Santa Bárbara abgehalten, die sich auf den alten Meister aus Königsberg stützten. Der erste war ein glänzender Politiker und wurde später Minister und Regent des Kaiserreiches während der Minderjährigkeit des zweiten Kaisers. Der Grundriß seiner Vorlesungen ist uns bekannt: Er wurde unter dem Titel *Philosophische Hefte* herausgebracht. Feijó unterscheidet ganz unprätentiös zwischen dogmatischer, skeptischer und kritischer Philosophie; Thema der Philosophie sind seines Erachtens die Fragen "Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich glauben?" Er akzeptiert die kantischen Kategorien anstelle der aristotelischen und versteht sie hinsichtlich ihres Wertes als "primitive Formen oder Bedingungen der Vernunft". Wie wir sehen, handelt es sich um einen Kantianismus aus zweiter Hand, dessen französische Quellen sofort deutlich werden. Er stammt hauptsächlich von Villers und zeichnet sich durch terminologische Unschärfe aus. Zuweilen ist er verzerrt und wird mit der vorkritischen Philosophie von Genovesi und anderen damaligen Autoritäten in Einklang gebracht. Wie sollte es auch im entfernten brasilianischen Hinterland anders sein, wenn sogar in Frankreich, Jahre später, Auguste Comte sich noch per Korrespondenz über den transzendentalen Idealismus informierte?

Was brachte nun die Brasilianer auf Kant? Mit Sicherheit war es nicht die machtvolle transzendente Philosophie, weil den brasilianischen Intellektuellen hierzu die notwendige technische Vorbildung fehlte. Die Motivation lag, um Miguel Reale zu zitieren, vor allem

in dem großen ethischen und idealistischen Atem seiner Lehre, oder in der liberalen Formulierung seines politischen Denkens, so wie es in der Deutung der französischen Interpreten zugänglich war. Wir sind also, um es mit einem Wort zu sagen, durch Kant hindurchgegangen, aber nicht auf dem Wege der heilsamen Erfahrung der kritischen Philosophie; im Gegensatz dazu haben wir in dem deutschen Philosophen mehr das gesucht, was er in seinem Ausgang von der französischen Philosophie, besonders von Jean Jacques Rousseau, auf ethischem und sozialem Gebiet vollbracht hatte, und dies entsprach wiederum den Wertvor-

stellungen des bürgerlichen Individualismus, die sich damals im Aufstieg befanden.⁵

Trotzdem sollte Kant das brasilianische Denken über Jahrzehnte hin beschäftigen, wenn auch nicht vordergründig. Verschiedene Autoren kennen ihn, und es gibt sogar einen, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts, mitten in der Epoche der unumschränkten Herrschaft des Szientismus, ein Buch unter dem Titel *Die Erkenntnistheorie bei Kant* veröffentlicht hat. Es wäre jedoch zuviel des Guten, wenn wir von den Autodidakten des 19. Jahrhunderts verlangten, daß sie den transzendentalen Idealismus in ihre Gedankenwelt mit aufnahmen.

Viel leichter und interessanter schien ihnen in der Zeit unmittelbar nach der Unabhängigkeit die Übernahme des französischen Eklektizismus, der dann auch zur offiziellen Philosophie des Kaiserreichs umgebaut wurde. Mit Recht bemerken die Historiker, daß der philosophische Eklektizismus den Kontrapunkt der kaiserlichen Politik abgab, bei der die liberale und die konservative Partei sich voneinander nur durch den Namen unterschieden und bei der es notwendig war, die vorgeblich irreduziblen Gegensätze aufeinander abzustimmen, um den Aufbau des Nationalstaates zu ermöglichen.

In Europa ist der Eklektizismus eine zweitrangige Strömung in der Philosophiegeschichte. In Brasilien wurde er bisher auch von einigen so gesehen. Neuere Forschungen neigen jedoch dazu, ihm eine viel größere Bedeutung zuzuschreiben, die natürlich nicht in dem wie auch immer zu bestimmenden immanenten Wert der produzierten Texte zu suchen ist, sondern in der Rolle, die dieses Denken in der Ideengeschichte gespielt hat.

Die unmittelbare und historisch wenig reflektierte Lektüre des *Kompendiums der Philosophie*, geschrieben 1833 vom Franziskanerbruder Francisco de Monte Alverne, veröffentlicht 1859, ist von geringem Interesse. Die rhetorische Begabung des Franziskaners, der in dieser Hinsicht Victor Cousin sehr ähnlich ist, verführt ihn zum Eklektizismus übelster Sorte, so etwa bei folgender Behauptung:

Die einander ausschließenden Systeme sind von M. Victor Cousin geächtet worden. Der Sensualismus und der Idealismus, die Schule von Locke und die schottische Philosophie, gehen Hand in Hand.⁶

Schaut man sich diesen Text einmal näher an, ebenso andere Texte, die sorgfältiger gearbeitet sind, wird folgendes deutlich: Die Rezeption des Werkes von Cousin, aber auch der Werke von Royer-Collard, Maine de Biran und Jouffroy bedeutet die Fortsetzung des durch die Rezeption der Aufklärung eingeleiteten Prozesses der Modernisierung des brasilianischen Denkens.

Maine de Biran bemüht sich um die Amalgamierung der Eroberungen der Revolution und der Wissenschaft mit den religiösen Postulaten, worin ja auch zum guten Teil die Grundlage des französischen Eklektizismus bestand. In Portugal war in der vorhergehenden Periode schon der Versuch unternommen worden, Aristoteles und die Scholastik mit dem neuzeitlichen Denken in Einklang zu bringen. Die Brasilianer, in Fortführung der portugiesischen Tradition von Luís Antonio Verney und

5 Reale, M., *A Filosofia em São Paulo*, São Paulo 1976, S. 19.

6 Vgl. Costa, J. C., *Contribuição à Historia das Ideias do Brasil*, Rio de Janeiro 1956, S. 84 ff.

Silvestre Pinheiro Ferreira und fern von der Revolution und der Wissenschaft, die Maine de Biran so beeinflußt hatten, wählten den Eklektizismus als Ausweg aus der starren Tradition der Autorität, die von der gegenreformatorischen Scholastik begründet und vermittelt worden war. Indem sie den Eklektizismus zur herrschenden Lehre erklärten, fanden sie Zugang zur neuzeitlichen Freiheit, und das bedeutete für sie folglich nicht nur Kontakt mit einer philosophischen Strömung, sondern Durchgang durch die Renaissance, die Reformation und die Aufklärung, mit anderen Worten also eine Neuinterpretation der ganzen Existenz.

So wurde der Eklektizismus zu einem der größten Wendepunkte in der Kulturgeschichte Brasiliens. Ihm ist es zu verdanken, daß die altertümliche portugiesische Scholastik ohne viel Zögern links liegen gelassen wurde und daß die modernen Philosophien ohne besondere Sorgen und Vorbehalte positiv aufgenommen wurden. In ihm sind die Keime des Historismus angelegt, der kurze Zeit später auf den Plan treten sollte, und der Evolutionismus garte ebenfalls schon im optimistisch-romantischen Milieu der eklektischen Philosophie. Ihm ist es auch zu verdanken, daß der Traditionalismus eines de Bonald und eines de Maistre in Brasilien keinen Anhang fanden, sondern erst in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts auf späten Widerhall stießen.

Vor allem bedeutete dieser vage Spiritualismus mit psychologischem Unterbau eine Antwort für diese Männer, die von ihrer Umwelt her Schwierigkeiten mit der einfachen Übernahme des Sensualismus und des Materialismus der französischen Aufklärung hatten. Dieser Spiritualismus, der übrigens dem Deismus sehr nahe steht, war denn auch für ein seltenes Phänomen verantwortlich: Er ermöglichte der brasilianischen Elite den Übergang vom Katholizismus zum Deismus, ohne den Katholizismus aufzugeben. Als er jedoch von anderen, radikaleren Ideen angegriffen wurde, wurde deutlich, wie schwach seine Grundlagen waren.

4. Die Chance des Szientismus

Vom Jahre 1860 an begannen neue Ideen, die von Europa kamen, das brasilianische Geistesleben zu revolutionieren.

Wegen seiner historischen Bedeutung ist an erster Stelle der Positivismus zu erwähnen. Verständlicherweise wurde er hauptsächlich über die Politechnische Hochschule und die Militärische Hochschule aufgenommen. Das ist verständlich, denn die Techniker und Ingenieure, denen die herrschende Philosophie wenig zu bieten hatte, interessierten sich für die Abhandlung über die Mathematik des *Cours de Philosophie Positive* und begeisterten sich so sehr dafür, daß sie voreilig annahmen, der Rest des Werkes sei von gleich hoher Qualität. Für dieses Publikum also spielte die Comtesche Lehre eine große Rolle.

Aber in Brasilien war der Positivismus nicht nur philosophische Strömung - wäre er nur dies gewesen, dann hätte seine Rezeption eine geringere Bedeutung gehabt. Für die Orthodoxen, die sich auch die Werke der zweiten Periode von Comte zu eigen machten, hatte er auch einen religiösen Einschlag. Obwohl diese Gruppe, die bereit war, vollkommen asketisch und nach den quasi-religiösen Vorschriften

ihres Meisters zu leben, nicht sehr zahlreich war, brachten ihre Anhänger mit der Begeisterung von Neubekehrten zum Aufblühen, was sie die Religion der Menschheit nannten und gingen sogar soweit, Kirchen in Rio de Janeiro und Porto Alegre zu bauen. Diese Tempel haben noch heute ihre kleine Gemeinde.

Was die Politik betrifft, war ihre antidemokratische Einstellung zu extrem, als daß sich ihr Einfluß in der republikanischen Verfassung von 1891 hätte durchsetzen können: Sie verteidigten die "demokratische Diktatur", die Konzentration des größten Teils der Macht auf die Exekutive, die Schwächung der politischen Parteien usw. Im Süden wurde eine Landesverfassung im besten Comteschen Stil erprobt, was, wie man sich denken kann, eine Reihe von Schwierigkeiten mit sich brachte.

Es gab auch philosophische Motive, aus denen der Meister gelesen und reichlich Literatur über ihn verbreitet wurde - natürlich Werke von sekundärer Bedeutung -, aber wir müssen heute noch immer bedenken, daß sich die Positivisten immer bemüht haben, die Realität des Landes im Lichte der Comteschen Theorie zu sehen.

Religion, Politik und Philosophie wurden zwar nicht allzusehr vom Positivismus betroffen, aber die brasilianische Kultur kann den positivistischen Einschlag nicht leugnen, besonders zu der Zeit des Übergangs vom Kaisertum zur Republik. Die verspätete intellektuelle und industrielle Entwicklung des Landes erforderte eine neue Orientierung mit entsprechender Offenheit für empirische Wissenschaften nach dem Vorbild der entwickelteren Länder. Wer Positivist war, behauptete im gleichen Zuge, daß die Welt der Scholastik und des Eklektizismus, an der sich noch immer viele Denker orientierten, zum theologischen Stadium gehörte und daß es jetzt darum ginge, das zukünftige Stadium der Wissenschaft vorzubereiten.

Wie weit der Positivismus die Gesellschaft wirklich durchdrungen hat, ist heute noch kontrovers. Die einen behaupten, der Einfluß sei so groß nicht gewesen und weisen auf andere europäische Einflüsse hin, die heute mit dem Positivismus verwechselt werden. Andere schätzen den Einfluß viel größer ein und sehen im Regierungsantritt von Vargas (1930) die Krönung der Comteschen Wirkung in Brasilien - eine Wirkung, die noch andauert in militärtechnokratischen Kreisen, die 1964 bis 1985 auch die Regierung innegehabt haben.

Es gibt aber eine gewisse Übereinstimmung zwischen diesen Positionen. Der Positivismus spielte in zweierlei Hinsicht eine wichtige Rolle innerhalb der brasilianischen Philosophie: erstens, die Rolle eines Wegbereiters der analytischen Philosophie, des Neopositivismus und der modernen und formalen Logiken; zweitens, des Auflösers der Dialektik, der selbst die besten marxistischen Denker, die in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts aufgetreten waren, positivistisch verfälschte. Die Mehrheit von ihnen war in ihrer Überzeugung tief im Comteschen Positivismus verwurzelt und ging so weit, einen Gegensatz zwischen Comte und Marx zu leugnen. Über dieses Thema hat vor kurzem der Marxist Leandro Konder in Rio de Janeiro eine Doktorarbeit mit dem Titel: *Die Niederlage der Dialektik (A Derrota da Dialética)* vorgelegt.

Aber ebenfalls in den sechziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts drangen auch andere Ideen ein - Ideen nicht-französischer Herkunft: Spencer und Darwin, Hückel und Vogt, Molleschott und Noire und ihr monistischer Evolutionismus wurden bekannt. Als Katalisator spielte die wichtigste Rolle die juristische Fakultät von Recife, insbesondere Professor Tobias Barreto, ein Autodidakt, der, nachdem er die

deutsche Sprache gelernt hatte, mit Feuer und Flamme die deutsche Philosophie seiner Zeit verkündete.

Tobias Barreto fehlten, wie den meisten seiner Kollegen, akademische Bildung und Ausdauer, wie sie nötig gewesen wären, um eine solche Fülle von Ideen systematisch und konsequent zu durchdringen. Zusammen mit Silvio Romero spezialisierten sie sich auf Polemik und attackierten einen kulturellen Zustand, der ihnen unerträglich erschien: das laue Ambiente des Eklektizismus und die begeisterte Aufnahme des Positivismus, durch die sie übrigens selber in ihrer intellektuellen Entwicklung hindurchgegangen waren. Hauptziel ihrer Kritik waren aber die bestehenden Institutionen, und dazu benutzten sie nicht die großen Philosophen, sondern solche, deren Texte sich am besten für diese Polemik eigneten. Argumentation und Objektivität waren dabei nicht immer das Hauptanliegen.

Die Schule von Recife lag im Streit mit dem positivistischen Dogmatismus, und daß sich der Comtesche Einfluß im brasilianischen philosophischen Denken nicht weiter verbreitete, ist im wesentlichen ihr zu verdanken. Trotz der beiderseitigen Neigung zu Debatten und trotz des geringen akademischen Niveaus haben die beiden Schulen eine ähnlich soziokulturelle Funktion gehabt. Miguel Reale, der beiden Schulen die Etikette des Naturalismus anheftete, kommentiert:

In Europa ist es möglich zu behaupten, daß der Naturalismus im Vergleich beispielsweise zu den Leistungen des deutschen Idealismus einen Verlust an spekulativer Substanz bedeutet. Im speziellen Fall von Brasilien hingegen, wo die idealistischen Theorien nie Fuß gefaßt haben, muß man anerkennen, daß die naturalistischen Werke, quantitativ wie qualitativ einen Fortschritt im kritischen Denken bedeuteten.⁷

5. Die Wende zum Spiritualismus

Sowohl der Comtesche Agnostizismus wie der evolutionistische Monismus versagten in Brasilien, wo christliches Gedankengut so lange Zeit dominiert hatte, als Grundlagen für die Einführung eines kompromißlosen Materialismus. Der Grund dafür, daß die Schule von Recife dem Denken von L. Noiré eine solche Bedeutung beimaß, liegt in der Tatsache, daß dieser Autor das Werk Häckels in seinem materialistischen Anspruch zu mildern versuchte. Die kritische Gegenbewegung zum Materialismus, die sich in Europa bildete, griff sehr rasch auf die brasilianische Philosophie über.

Der erste und wichtigste Name, der in diesem Zusammenhang auftauchte, ist der von Farias Brito (1862-1917). Er repräsentiert einen Extremfall der philosophischen Inselkultur in Brasilien. Er war ein Autodidakt, der weder Lehrer noch Schüler hatte.⁸ Er verbrachte sein Leben lesend, denkend und schreibend. Sein Werk galt dem Versuch, durch die Philosophie einen neuen Menschen zu schaffen, denn er

7 Reale, M., *Filosofia*, a.a.O., S. 26.

8 Robledo, A., *La Filosofia do Brasil*, México 1946, S. 121.

war der Auffassung, daß der Szientismus zu nichts führen würde und daß die Religionen bereits der Vergangenheit angehörten. In seiner Welt eingeschlossen, bemühte er sich als Einzelgänger, das moderne zeitgenössische Denken zu bewältigen. Wenn auch dieser Versuch hinter seinem Vorsatz zurückblieb, hinterließ er doch ein umfangreiches Werk von gewisser Originalität und Konsistenz, in dem aber auch ein Einfluß von Spinoza und Bergson offensichtlich ist.

Obwohl er Agnostiker war - oder besser, ein Anhänger eines "panpsychistischen Pantheismus"⁹ -, übte Farias Brito einen bedeutenden Einfluß auf katholische Kreise aus und bereitete den Weg zu einer Neuformulierung ihres Gedankengutes.

So bedeutungslos die Präsenz der christlichen Philosophie im neunzehnten Jahrhundert war, so sehr blühte sie im 20. Jahrhundert auf und nahm sogar breitesten Raum ein im intellektuellen Schaffen Brasiliens. Kurz vorher entstand in Europa die Neuscholastik, begünstigt durch die Enzyklika Aeterni Patris. Schon 1908 faßte diese Strömung auch in Brasilien Fuß, als in São Paulo unter der Mitwirkung deutscher Mönche in der Benediktiner-Abtei die erste philosophische Fakultät des Landes gegründet wurde. (Sie wurde später der Universität von Löwen angegliedert).

Ein weiterer Schritt wurde in den zwanziger Jahren eingeleitet, als (vor allem in Rio de Janeiro) sich ein verstärkter französischer Einfluß bemerkbar machte, der sich im darauffolgenden Jahrzehnt um den Namen von J. Maritain und insbesondere um das Werk *Humanisme Intégral* polarisierte. In den vierziger Jahren schließlich entstanden die ersten katholischen Universitäten, deren philosophische Lehrstühle von Geistlichen besetzt wurden, die entweder aus Europa stammten, oder doch zumindest in Europa ausgebildet worden waren. Und in diesem Zusammenhang dehnte sich die Wirkung der mit dem Namen Maritains verbundene Erneuerung auf das ganze Land aus.

Die darauf folgende Entwicklung läßt sich in folgenden Stichworten umreißen. Nachdem die von Maritain und Löwen inspirierte Philosophie des Seins und des Objekts erarbeitet war, wandte man sich der Philosophie des Bewußtseins und des Subjekts zu (Lavelle, Merleau-Ponty, Husserl und andere). Schließlich folgte in den sechziger Jahren eine Wende von der Metaphysik hin zur Philosophie der Geschichte. Diese Wende wurde durch Mounier eingeleitet, erhielt aber ihr eigentliches Gewicht durch den Rückgriff auf Hegel und Marx. Diese ganze Entwicklung erfolgte allmählich und normalerweise ohne große Brücke. Viele Intellektuelle machten diese Entwicklung allerdings nur teilweise mit und blieben unterschiedlichen Stadien verhaftet. Dadurch gewann das katholische Denken in Brasilien seine heutige Vielfalt. Wer, wie die Humanisten Alceu Amoroso Lima und Paulo Freire und die Philosophen Henrique Lima Vaz und Ernani Fiori den ganzen Weg durchlaufen hat, bekam die Willkür der Militärdiktatur besonders empfindlich zu spüren.

Diese Tatsachen gehören jedoch zur Zeitgeschichte, über die ich mich hier nicht näher auslassen möchte, da dieses Thema den Rahmen meines Vortrages sprengen würde. Im folgenden beschränke ich mich also auf einige allgemeine Hinweise, ohne Namen, Werke oder Strömungen zu nennen.

9 Franca, L., *Noções de Historia da Filosofia*, Rio de Janeiro 1967, S. 313.

6. Ausblick auf die Gegenwart

Während der Kolonialperiode wurde die Philosophie in den Seminaren gepflegt. Später waren die wichtigsten Kenner der Philosophie hauptsächlich die Juristen. Und in den letzten Jahren ermöglichte die Einrichtung von Universitäten die Entstehung des Berufsphilosophen. Diese Innovation hat zum ersten Mal einen Dialog zwischen Europa und Brasilien ermöglicht, in dem eine Philosophie entstehen konnte, die in Hegels Worten "ihre Zeit, in Gedanken erfaßt" hat.

So wurde, unter anderem dank der Möglichkeiten der modernen Kommunikationsmittel und des Austausches, der alte Wunsch nach Modernisierung, der schon seit der Aufklärung bestand, zu einem Teil erfüllt. Man kann durchaus behaupten, daß heute sowohl die Thematik der kontinentalen Philosophie Europas als auch die der angloamerikanischen Philosophie in Brasilien bekannt ist und beherrscht wird. Die Zahl derer, die sich heute berufsmäßig mit Philosophie beschäftigen, der Bücherimport, die Übersetzung wichtiger Texte, die wachsende Zahl der wissenschaftlichen Zentren, von denen Impulse ausgehen und schließlich die relativ hohe Zahl der Dozenten, die im Ausland studiert haben, bestätigen diese Behauptung.

Damit erweist sich eine Phase der brasilianischen Ideengeschichte als überholt: die Phase der Assimilierung. Alceu Amoroso Lima hat einmal scharfsinnig behauptet, daß die brasilianische Kultur immer eine "Prellschußkultur" gewesen ist: Alles, was in Europa passierte, kam mit einigen Jahren Verspätung und mehr oder weniger deformiert nach Brasilien. Wie wir sahen, ist es der Philosophie vier Jahrhunderte lang so ergangen: Ihre Matrix blieb immer im Ausland und erlaubte nur Verpflanzungen, die mangels einer guten Erde sich niemals zu Bäumen entwickeln konnten, die in dem anderen Kulturkreis lebenskräftig waren.

Heute neigt die kritische Rezeption ausländischer Philosophen dazu, die Vermittlerrolle zwischen den europäischen Ideen und der brasilianischen Wirklichkeit zu übernehmen. In dieser Hinsicht lassen sich zwei Symptome in jüngster Zeit erkennen, die ich hier kurz benenne.

An erster Stelle sind die zahlreichen Arbeiten zu erwähnen, deren Thema die Frage nach Inhalt und Funktion der Philosophie in Brasilien ist. In einem Land, in dem bisher sehr wenig produziert wurde und dieses Wenige meistens wenig Originalität aufweist, läßt diese Frage auch ein gewisses Unwohlsein und die Suche nach einem Sinn, d.h. die Suche nach der eigenen Identität erkennen.

An zweiter Stelle - wenn gleich auch in engem Zusammenhang mit dem ersten Symptom - muß hier die Resonanz erwähnt werden, auf welche die Thematik der "lateinamerikanischen Philosophie" in vielen Kreisen stößt. Selbst wenn wir von den pubertären Problemen, den Exzessen und der kulturpolitischen Kurzsichtigkeit einiger Vertreter dieser Richtung absehen, müssen wir zugestehen, daß sich hinter dieser Fragestellung ein ernstes Problem verbirgt, das allem Anschein nach von der Anthropologie übernommen worden ist und sich ebenfalls schon in den Sozialwissenschaften bemerkbar macht. Wenn es zutrifft, daß die philosophische Tradition des Abendlandes ihren geschichtlichen Sinn in dem übergreifenden Rahmen der abendländischen Zivilisation und Kultur findet, dann wird die weitere Geschichte dieser Tradition in Brasilien vom Verständnis abhängen, das wir von der Zivilisation und den Kulturströmungen haben, zu denen Brasilien gehört. Wenn wir nun anneh-

men, daß Brasilien völlig im Kontext der abendländischen Kultur aufgeht, oder daß es logischer- und natürlicherweise einmal in dieser Kultur aufgehen wird, wird diese Frage gegenstandslos. Viele Autoren vertreten jedoch den Standpunkt, daß es in Brasilien eine euro-abendländische Kultur gibt, die sich im Gegensatz zu einer anderen Kultur, der afro-indianischen Kultur befindet und diese sogar überlagert. Wenn wir das Problem so formulieren, eröffnet sich ein breiter Raum für Fragen, die von der Möglichkeit einer kolonialen Funktion, ja von einer Kolonialisierungsfunktion der Philosophie bis zur Möglichkeit einer nicht-abendländischen Philosophie im brasilianischen Kulturraum reichen.

Damit bin ich am Ende meines Vortrags. Ich hoffe, daß Ihnen klargeworden ist, warum ich ihm folgenden Titel gegeben habe: "Der Einfluß der europäischen Philosophie auf das brasilianische Denken". Trotzdem möchte ich hier abschließend die Hoffnung äußern, daß der Tag nicht allzu entfernt ist, an dem man einen Vortrag über den "Dialog zwischen der europäischen und der brasilianischen Philosophie" halten kann.

Mirko Skarica

**DER EINFLUSS DER SPANISCHEN SCHOLASTIK
UND DER AUFKLÄRUNG
AUF DIE CHILENISCHE EMANZIPATION**

In dieser Arbeit werde ich den Stand der Forschung hinsichtlich der politischen Ideen unter besonderer Berücksichtigung der ideologischen Einflüsse Europas wiedergeben, die die chilenische Emanzipation vor 1810 motivierten. Ich hoffe, daß dies bei der Orientierung der zukünftigen Erforschung des Themas hilft und erhellt, welches die richtige Einschätzung der, wie wir sehen werden, in den meisten Fällen umstrittenen Ansichten ist.

Auf dem Feld der Geschichtsschreibung trifft man unter den chilenischen Historikern auf gegensätzliche Standpunkte bezüglich der Feststellung, welche Gedankenwelt die Emanzipationsidee in Chile anregten. Wir kennen den Fall derjenigen Historiker des letzten Jahrhunderts, die, bezüglich Spaniens einer gewissen 'leyenda negra' anhängend, den Einfluß der französischen Aufklärung auf die politischen Ideen Chiles während der Emanzipation überschätzten: Barros Arana und Miguel Luis Amunátegui gehören zu ihnen. Zu Beginn dieses Jahrhunderts folgt der chilenische Historiker Luis Galdames dieser Richtung.

Als Reaktion auf diese Überschätzung der französischen Aufklärung entstand die Einstellung, alle ideologischen Einflüsse Europas zu verneinen und in der Emanzipation etwas ausschließlich Volkstümliches und Kreolisches zu sehen. Dies ist bei Alberto Edwards der Fall. Ihm zufolge überlebten die durch die Scholastik hervorgerufenen, traditionellen Ideen in juristischen Formen und dienten auf diese Weise zur Legitimation der Emanzipation, ohne jedoch jemals den Stand einer philosophischen Reflexion zu erreichen. Die aufklärerischen Ideen kommen dagegen verspätet und erscheinen nur vereinzelt in den öffentlichen Dokumenten oder Proklamationen.

Sowohl die eine als auch die andere Richtung haben gemeinsam, daß sie nicht auf ein ausführliches Studium der politischen Schriften zurückgreifen und so die intellektuelle Entwicklung vor der Emanzipation unterschätzt haben. Die eine wie die andere Richtung scheinen im Grunde genommen schon mit einer vorgefaßten Meinung für oder gegen eine einseitige Sicht der Dinge, das heißt den Einfluß der französischen Aufklärung gewesen zu sein.

Die jüngste chilenische Geschichtsschreibung zeigt uns die immer besser belegte Einschätzung eines etwaigen Einflusses der europäischen Ideen auf unsere Emanzipation. Betrachten wir die diesbezüglichen Arbeiten. Raposo Morales hat 1935 in seinem Artikel "Intellektuelles Erscheinungsbild Chiles in den ersten Jahren des 18. Jahrhunderts, 1800-1820" die scholastische Bildung in chilenischen Universitätszentren dieser Epoche in negativer Form charakterisiert. So sagt er:

Es gab weder Forschung noch Individualität: die scheinbare Freiheit der Kritik war das Bollwerk für bestimmte Grundsätze in der Lehre der scholastischen Philosophie.¹

Raposo Morales zeigt nicht auf, welche Art von Ideen oder welche Autoren in diesen Zentren studiert wurden. Hinsichtlich der Ideen, die auf die Emanzipation Einfluß genommen haben könnten, bezieht er sich sehr vage auf die "freiheitlichen Ideen", die sich ihren Weg unter einer despotischen Regierung bahnen. Seine Einschätzung formuliert er so: "Mit einer solchermaßen verschlossenen Art zu regieren, sei es schwierig, dem Licht der Freiheit einen Weg zu öffnen".²

Hinsichtlich des europäischen Einflusses, vermerkt unter der allgemeinen Überschrift des ausländischen Einflusses ohne Zusätze, gewährt Raposo Morales dem durch Spanien vermittelten französischen Einfluß eine hervorragende Stellung.

Unter den so beeinflussten Autoren würden wir, nach ihm, José Antonio Rojas und Manuel de Salas auf Grund ihres Aufenthalts in Spanien einzuordnen haben - zwei Persönlichkeiten, die nach der Rückkehr in ihre Heimat eine wichtige Rolle in der chilenischen Emanzipation spielen würden. In den Jahren kurz vor 1810 lassen sich, nach unserem Autor, bestimmte "freiheitliche Töne" im chilenischen Leben feststellen, die jedoch nur das widerspiegeln, was im Ausland geschah. Um diese Anklänge durch Beispiele zu belegen, zitiert er den *Catecismo Político-Cristiano* (den er Martínez de Rozas zuschreibt), der 1810 verbreitet wird, ferner *El diálogo de los porteros*, ebenfalls von 1810 und einige andere, in der *Aurora de Chile*, einer Zeitung des Jahres 1812, veröffentlichte Artikel.

Vielleicht ist es das Verdienst von Raposo Morales, eine spezielle Untersuchung hinsichtlich der intellektuellen Bildung und Entwicklung für die Periode der Emanzipation durchgeführt zu haben, wobei er in sehr allgemeiner Form in diesem Kontext die emanzipatorischen Ideen ansiedelt. Aber die Arbeit ist in einigen Aspekten offensichtlich fehlerhaft, besonders dort, wo man bei ihm von vornherein eine Überbewertung der französischen Ideen hinsichtlich ihres Einflusses auf die chilenische Emanzipation bemerkt, unter Vernachlässigung des scholastischen Einflusses oder der spanischen Aufklärung.

Im Gegensatz zu den Schlußfolgerungen Raposo Morales' wie der anderen Autoren der hier kurz erläuterten Richtungen soll noch auf die Einschätzung eines bekannten, uns zeitlich näherstehenden Historikers eingegangen werden. Ich spreche von Sergio Villalobos. In seiner 1961 veröffentlichten Arbeit mit dem Titel *Tradición y reforma en 1810* analysiert er den Beginn dessen, was er eine "neue Epoche" nennt, und hält dafür, daß die chilenischen Kreolen, die wie Rojas und Salas nach Spanien reisten, mehr von der spanischen als von der französischen Aufklärung beeinflusst wurden. Außerdem unterstreicht er die Rolle, die den Jesuiten in der intellektuellen Bildung Chiles zukam und die die Emanzipation begünstigte, indem er darauf hinweist, daß eben genau einer der Gründe ihrer Ausweisung 1767 die Tatsache war, daß sie bestimmte politische Theorien lehrten, die mit dem aufgeklärten, spanischen Absolutismus nicht im Einklang standen. (Er bezieht sich hier ausdrücklich auf die Lehren von Suárez und Mariana über die mittelbare Begründung der

1) *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, III (1935), S. 144.

2 Ebd., S. 144.

Macht durch das Volk bzw. über den Tyrannenmord.) Er sagt, sich auf den Einfluß dieser Lehren beziehend:

Der Zusammenstoß beider Doktrinen hielt während des ganzen 17. Jahrhunderts an, wobei die eine von den Jesuiten und ihren Schülern, die andere von den königlichen Autoritäten und den Anhängern des bourbonischen Absolutismus verteidigt wurde.³

Er weist darauf hin, daß 1760 in der Königlichen Universität von San Felipe (in Santiago de Chile) der Lehrstuhl für die Doktrin des Suárez geschlossen und bis zur Ausweisung der Jesuiten 1767 nicht wieder eröffnet wurde. Zusammen mit der Bewertung der Lehre der Jesuiten erklärt er die vorhergehende Einschätzung des Einflusses der französischen Ideen auf das Entstehen der chilenischen Unabhängigkeit für übertrieben, ohne jedoch zu bestreiten, daß einige Wenige solche Werke lasen, die diese Ideen enthielten, ohne daß dadurch die Wertschätzung der spanischen Monarchie gemindert wurde:

Allgemein hat man den Einfluß der französischen Ideen bei der Entstehung der amerikanischen Unabhängigkeit überschätzt. Ohne jeden Zweifel gab es diesen Einfluß, aber er reduzierte sich auf einige wenige Gelehrte, die sich in der Masse der fügsamen Kreolen verloren. Die Autoren glaubten, die Spur der französischen Philosophen dadurch zu entdecken, daß sie die Namen einiger Kreolen benennen, die jene mal hier, mal da gelesen haben; aber wenn man ihre Zahl gebührend in Betracht zieht, bemerkt man ihre Vereinzelung und die geringe Bedeutung, die ihr Einfluß vor 1810 haben konnte. Eben die Tatsache, daß man diesen oder jenen namentlich nennen muß, zeigt die geringe Zahl der Anhänger dieser Richtung.⁴

In einer anderen Arbeit wird Villalobos anerkennen, daß sich für diese Ideen ein Weg öffnet, dies jedoch erst später, also nach 1810.⁵

Gegenüber jenen Autoren, die vermittelt einer globalen Sicht der chilenischen Emanzipation die politischen Ideen beleuchten, soll die Aufmerksamkeit auf andere zeitgenössische Arbeiten gelenkt werden, die sich eher dem Versuch unserer Arbeit, den Einfluß der europäischen Ideen auf das politisch-emanzipatorische Denken zu präzisieren, annähern. Diese Arbeiten sind: *Ideario y Ruta de la emancipación chilena* (1957) von Jaime Eyzaguirre und *Ideas y política de la Independencia chilena, 1808-1833* (Original in Englisch 1967; in Spanisch 1977 in Chile erschienen) von Simon Collier.

Nach der oben erwähnten Arbeit von Eyzaguirre ist es für ein Verständnis der emanzipatorischen Ideen wichtig zu berücksichtigen, daß sich das Konzept der spanischen wie chilenischen Monarchie im Lichte einer alten scholastischen Tradition bildete. Das ist die Vorstellung von einem König, der an das Naturrecht und an die Erfüllung der Gesetze gebunden ist. Diese Vorstellung fand sowohl im Schauspiel als auch in der Philosophie der Halbinsel ihren Ausdruck. So wird in *El mejor Al-*

3 *Edición y Reforma en 1810*. Ed. de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1961, S. 76.

4 Ebd., S. 73.

5 *Historia de Chile*, Ed. universitaria, Santiago de Chile, 1974, Bd. 3, S. 360 ff.

calde, el Rey, Peribáñez y el comendador de Ocaña, Fuenteovejuna und *El Alcalde de Zalamea*, jeweils das Bild eines spanischen Monarchen verkörpert (Alfonso VII., Enrique III., Fernando y Isabel bzw. Philipp II.). Arbeiten wie *De Legibus* von Francisco Suárez oder *De Justitia et Iure* von Luis de Molina behandeln alte Lehren, die schon durch Isidor de Sevilla und die Scholastiker des Mittelalters vorgezeichnet waren. In Chile schließlich mußte, dank einer virtuell scholastischen Erziehung in den Hörsälen der Universitäten, das gleiche monarchistische Konzept in den Köpfen präsent sein. Die emanzipatorische Tätigkeit wurde teilweise durch den kreolischen Geist geweckt, der sich zum gut Teil von der spanischen Aufklärung nährte, wie dies im besonderen für Feijóo und Campomanes gilt. Es würde sich hier also um eine Aufklärung handeln, die die religiösen Dogmen im Unterschied zu den französischen Schriften der Aufklärung unberührt ließe. Feijóo würde also mit seinem *Teatro crítico* und den *Cartas eruditas* und Campomanes mit seinem *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento* Einfluß ausgeübt haben.

Die französische Aufklärung mit Arbeiten wie denen Rousseaus und anderen hätte demnach nur eine untergeordnete, aber nicht entscheidende Rolle für die kritische und progressive Mentalität der ersten emanzipatorischen Kreolen gespielt. Sich auf einen von ihnen beziehend, sagt Eyzaguirre:

Es ist leicht möglich, zwischen der progressiven Ideenwelt des Don Manuel de Salas und dem Gedanken von Feijóo und Campomanes, die dieser während seines Aufenthaltes in Spanien kennenlernte, eine Verbindung zu entdecken ... Don Manuel de Salas zeigt sich so als treuer Anhänger der Reformisten des Mutterlandes⁶.

Insgesamt hält nach Eyzaguirre die durch die Abhandlungen von Suárez, Luis de Molina und Azpilcueta in den Universitäten gelehrt scholastische Tradition das Konzept der traditionellen Monarchie bei den Chilenen lebendig gegenüber dem französisch beeinflussten Absolutismus der Bourbonen:

Gegenüber der offiziellen, auf fremden Einflüssen beruhenden Konzeption, die aus dem Monarchen einen uneingeschränkten und direkten Sachwalter der göttlichen Autorität machen will, hält sich die alte, traditionelle Ansicht, die die Teilnahme des Volkes bei der Herleitung der Macht, ihre ethische Begrenzung sowie die Ablehnung der Tyrannei, verfißt⁷.

Nach Eyzaguirre erwacht die emanzipatorische Mentalität mit Hilfe der spanischen Aufklärung und wird nur sehr indirekt von der französischen Aufklärung beeinflusst, welche vor 1810 nur wenig und vereinzelt von einigen Kreolen gekannt wurde. Die Rousseausche Ideologie würde also erst später, das heißt nach 1811 durch den Pater Camilo Henríquez Verbreitung gefunden haben und insbesondere durch die Gründung der ersten chilenischen Zeitung (1812), *La Aurora de Chile* genannt, in der dieser seine Ideen publizierte. Eyzaguirre weist hier auf zwei sehr genau zu unterscheidende Momente in der Entwicklung der politischen Gedankenwelt der chilenischen Emanzipation hin: die Zeit vor 1810 und die Zeit nach 1812. Es

6 *Ideario y Ruta de la Emancipación Chilena*, Ed. universitaria, Santiago de Chile, 11982, S. 81.

7 Ebd., S. 82.

wäre also der zweite Zeitpunkt, an dem sich den aufklärerischen Ideen Frankreichs, besonders denen Rousseaus, der Weg öffnet und sie zur Idee der totalen Trennung von Spanien beitragen.

Wenn wir uns jetzt der Arbeit Colliers zuwenden, müssen wir anerkennen, daß wir einer Arbeit gegenüberstehen, deren Verdienst es ist, die Erforschung der politischen Ideen in Chile während der Unabhängigkeitsperiode systematisiert zu haben. Es handelt sich um eine englisch verfaßte, ursprünglich in Cambridge 1967 veröffentlichte Arbeit, deren spanische Ausgabe 1977 in Chile, erst zehn Jahre später, erschienen ist. Es ist eine sehr ausführliche und gut belegte Arbeit. Sie ist in drei Teile gegliedert. Im zweiten Teil werden die "fundamentalen politischen Ideen" der sogenannten "revolutionären Ideologie" Chiles zwischen 1810 und 1833 erläutert. Es muß festgehalten werden, daß Collier nur eine oberflächliche Übersicht über die Ideen vor 1810 und die Rolle der Scholastik und der spanischen Aufklärung bei der Entstehung der emanzipatorischen Ideen gibt. Im dritten Teil analysiert er die "politischen Essays" verschiedener Denker oder politischer Akteure der chilenischen Emanzipation.

Collier ist vielleicht der erste, der eine methodologische Analyse der fraglichen Schriften versucht, und für ihn taucht die Notwendigkeit auf, das Ziel dieser Schriften entsprechend zu berücksichtigen. Nach ihm wurden die politischen Ideen, mit wenigen Ausnahmen, mit rein praktischem Ziel formuliert und nicht eigentlich mit einer spekulativen Absicht als solcher. Diesbezüglich vermerkt er:

Bevor ich die politischen Ideen der Revolution untersuche, muß ich zu allererst erläutern, in welchem Zusammenhang diese formuliert wurden. Wie soll man vergessen, daß man in Chile zwischen 1810 und 1833 bei der Verfolgung praktischer Ziele mit Vorliebe fast ausnahmslos auf die politische Theorie zurückgriff. Aber man betrachtete ihre Ausarbeitung nicht als Selbstzweck. Es gab von keinem Chilenen dieser Zeit einen echten Versuch, auf die fundamentalen Prinzipien der Politik zurückzugehen, wie dies Platon oder Rousseau taten. Die Revolution brachte weder eine *Politeia* noch einen *Contrat Social* hervor. Die Vertreter der revolutionären Ideologie waren eher patriotische Propagandisten als theoretisierende Denker.⁸

Eine gewisse Ausnahme bildet, nach Collier, der Denker Juan Egaña, dem er ein gewisses Maß an Originalität in der theoretischen Begründung einer politischen Position einräumt, weil er, wie Collier meint, eine "hervorragende Stellung in der lateinamerikanischen Szene dieser Zeit einnimmt"⁹.

Zusammen mit den Erläuterungen der Ziele der politischen Autoren der Epoche, bestimmt Collier drei Abschnitte in der Entwicklung der emanzipatorischen Ideologie Chiles. Der erste reicht ihm zufolge von 1810 bis 1814 und fällt mit der Epoche des sogenannten "alten Vaterlandes" zusammen; eine bedeutende Rolle spielt hier die Einführung der Presse und die Herausgabe einiger Zeitungen, die zur massiven Verbreitung der Ideen "in einem bis dahin unbekannten Ausmaß" beitrugen.¹⁰ Eine

8 *Ideas y Política de la Independencia Chilena: 1808-1833*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1977, S. 123.

9 Ebd., S. 124.

10 Ebd., S. 124.

zweite Etappe würde von 1817 bis 1823 reichen, was der Regierungszeit des Bernardo O'Higgins entspricht. Die dritte Etappe reicht bis 1833 und war nach Collier die reichste und fruchtbarste dieser drei, besonders in quantitativem Sinne.

Man könnte also von politischen Ideen sprechen, die im allgemeinen an der Rechtfertigung konkreter Aktionen interessiert sind und so ein ideologisches Konglomerat theoretischer Begründungen darstellen, aber in fast keinem Falle Theorien im eigentlichen Sinne sind. Mir scheint, daß diese Beobachtungen, die auf eine Klärung der analytischen Methodologie politischer Texte der chilenischen Emanzipation abzielen, Beachtung verdienen und richtig sind.

Collier kommt bei der Analyse dieses Konglomerats von Ideen, die er bei der Durchsicht der allgemein sehr verstreuten Schriften findet, hinsichtlich der anzunehmenden europäischen Einflüsse zu dem Schluß, daß die verschiedenen liberalen Strömungen des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts den gewaltigsten Einfluß auf diese Ideen hatten. Collier meint hier im besonderen die Gedanken der französischen Aufklärung, vor allem Rousseau und Montesquieu.

Auf die traditionellen scholastischen Quellen sich beziehend, bezweifelt er deren wirksamen Einfluß und meint, daß vielmehr einige ihrer Ideen, wie die des Suárez', die Adoption der französischen Ideen nur erleichterten. Auf diese Beurteilung werden wir, im Zusammenhang mit Egaña, der auf einige scholastische Ideen Bezug nimmt, weiter unten noch zu sprechen kommen. Trotzdem räumt Collier ein, daß die Denker der chilenischen Emanzipation, selbst die eifrigsten Anhänger Rousseaus unter ihnen, wie z.B. Camilo Henríquez, treu am katholischen Dogma festhielten.

Bevor wir die historiographische Rückschau der Einflüsse auf die politischen Ideen der chilenischen Emanzipation beenden, müssen wir uns auf besondere Weise der außergewöhnlichen Arbeit von Hanisch zuwenden.

Dieser Autor, chilenischer Jesuit und Historiker mit sowohl philosophischer als auch theologischer Bildung, hat die philosophisch-politischen Ideen die chilenische Emanzipation betreffend untersucht, indem er den Gehalt einiger relevanter Schriften zu analysieren suchte. So publizierte er 1964 eine Arbeit mit dem Titel *La filosofía de Don Juan Egaña*, wo er sich dem Denken dieses Autors widmet, das Collier in dem Sinne als außergewöhnlich bezeichnet, als es sich bei Egaña vielleicht um den einzigen wirklich spekulativen Denker der emanzipatorischen Epoche handelt. Hanisch veröffentlichte zudem 1970 eine Arbeit, die sich mit der Analyse des *Catecismo Político-Christiano* beschäftigte, der 1810 zu dem Zweck verbreitet wurde, emanzipatorische Ideen anzufachen. Dieses Werk von Hanisch trägt den Titel *El Catecismo Político-Cristiano. Las ideas y la época, 1810*. Es muß herausgestellt werden, daß Hanisch vielleicht der einzige ist, der eine knappe Studie über die Entwicklung der Philosophie in Chile seit der Kolonialzeit bis 1810 erstellte und in seinem 1963 erschienenen Buch *En torno a la Filosofía en Chile (1594-1810)* veröffentlichte. Aus einem Studium der Schrift Egañas einerseits und des *Catecismo* andererseits schließt Hanisch bezüglich der politischen Ideen, daß der entscheidende Einfluß, zumindest im Lichte der von ihm untersuchten Schriften, der scholastischen Tradition und mit ihr der spanischen Aufklärung zukommt. Nebenbei bemerkt er, daß besagte Einflüsse als gleichbedeutend anzuerkennen sind gegenüber einigen anderen Schriften der Emanzipation.

Bei einer auch nur kurzen Darstellung des historiographischen Panoramas hinsichtlich des Einflusses der Scholastik und der Aufklärung auf die chilenische

Emanzipation, ist eine Tendenz zur Neubewertung des Einflusses der spanischen Aufklärung, besonders in der Zeit kurz vor 1810, festzustellen; eine Neueinschätzung, die dem vermeintlichen Einfluß der französischen Aufklärung, zumindest was die besagte Periode betrifft, fast jegliche Bedeutung abspricht. Es scheint Einigkeit darüber zu herrschen, daß die Ideen der französischen Aufklärung erst dann zum Tragen kommen, als man versucht, die totale Trennung von Spanien zu rechtfertigen. In der Mehrzahl der Fälle werden diese Bewertungen allerdings als Ergebnis einer eher globalen Einschätzung gewonnen, die nicht nur auf die Grundlagen der emanzipatorischen Ideen eingeht, sondern auch auf die reformistischen Ideen auf dem Gebiet der Bildung und der ökonomischen und administrativen Ordnung.

Was den Einfluß der traditionellen Scholastik angeht, so gibt es Autoren, die annehmen, daß sie in der Zeit kurz vor der Unabhängigkeit von Spanien entscheidenden Einfluß hatte im Unterschied zu anderen Autoren, die ihr fast alle Bedeutung absprechen. Auch hier tendiert man zu einer eher globalen Einschätzung, die in bestimmten Fällen von der Bildung bis zu den geistigen Haltungen der Kreolen, die sie angesichts der Ereignisse in Spanien einnehmen, reicht.

Bevor ich zu einer eigenen persönlichen Beobachtung komme, werde ich noch einen Vergleich anstellen bezüglich der Einschätzung einiger von Hanisch analysierter Schriften mit den entsprechenden Analysen einiger Historiker, die wir schon kurz erwähnten. Ich werde mit dem *Catecismo Político-Cristiano* beginnen.

Die Autorschaft dieser emanzipatorischen Schrift ist umstritten, aber auf jeden Fall handelt es sich um eine Schrift, die 1810 unter dem Pseudonym José Amor de la Patria publiziert und verbreitet wurde. Sie war in zahlreichen handschriftlichen Kopien im Umlauf. Sie zeigt sich als ein Werk mit pädagogischer Zielsetzung, daher die Katechismusform mit Fragen und Antworten.

Im Prolog rechtfertigt sein Autor die Unterweisung in politischen Doktrinen als Mittel, damit die Jugend wisse, wie sie der Macht derer Einhalt gebieten könne, die die "einfache und göttliche Autorität des Volkes" usurpieren. Er beginnt damit, den göttlichen Ursprung der Regierung zu erklären. Er tut dies, indem er zurückgreift auf das metaphysische, scholastische Konzept der Mitwirkung von Zweitursachen im Werk Gottes, der primäre Ursache von allem ist, was geschieht. Gott wirkt selbst im Schlechten, aber nur insoweit, als er es zuläßt. Die Monarchie ist zwar göttlichen Ursprungs, aber nicht auf direktem Wege, sondern durch das Volk. Es ist das Volk, das den König wählt und ihm die Autorität verleiht zu regieren; es erstellt eine Verfassung und legt ihren Geltungsbereich fest. Die Monarchie ist nicht die beste Regierungsform, selbst wenn sie durch Verfassung und Gesetze eingeschränkt sein sollte. Das Volk legt bei der Errichtung der Monarchie Mittel fest, um die Macht des Monarchen zu begrenzen. Aber diese Mittel wurden normalerweise von den Machthabern durch Gewalt, Raub und Mord zunichte gemacht, was zu einem auf physische Gewalt gestützten Despotismus führte. Was die spanische Monarchie angeht, so hielt man sie für eine pluralistische Monarchie. Die Einwohner und Provinzen Amerikas schworen dem König, aber nicht den spanischen Provinzen die Treue. Deshalb hatte der aus Anlaß der französischen Invasion auf der Halbinsel angesetzte oberste Rat keine legale Autorität über die Amerikaner. Mehr noch, die Treue zu Ferdinand VII. war unter diesen Umständen an seine Anwesenheit in Spanisch-Amerika gebunden.

Nach eben diesem Katechismus ist der Despotismus "die Schmach und die Schande der Menschheit". Er zeichnet sich durch eine willkürliche und launenhafte Regierung aus, die in der Regel mit Gewalt errichtet wurde. Er ist eine Überspitzung, eine Entgleisung der gemäßigten Monarchie. Es ist ein der Monarchie innewohnender Mangel, der hier zum Tragen kommt. Innerhalb des operativen Schemas (von den *causae secundae*) ist der Despotismus ein Übel, das als solches von Gott nur geduldet wird.

Das republikanische Herrschaftssystem dagegen entspricht einer kollegialen, durch das Volk gewählten Regierungsform. Es gibt zwei Arten: die aristokratische, aus Adeligen und Optimaten gebildete und die demokratische Form, in der das Volk selbst oder seine Vertreter regieren. Letztere, also die demokratisch-republikanische Regierung, ist der einzige Ort für die Bewahrung der Würde und Souveränität des Volkes. Es ist die Herrschaftsform mit den geringsten Schwächen: das Volk ist der Souverän, es arbeitet zu seinem eigenen Nutzen und hat die Kontrolle der Macht inne. Der *Catecismo* geht davon aus, daß

wenn die Völker frei und ohne Zwang eine Regierung bilden könnten, würden sie fast immer die republikanische Form wählen, und also erhielten ihre Vertreter und Repräsentanten all ihre Macht vom Volke.

Eben dies wäre in der klassischen Epoche der Griechen und Römer tatsächlich der Fall gewesen.

Es ist darauf hinzuweisen, daß der *Catecismo* mit keinem Wort auf ein erläuterndes Beispiel oder die französische Revolution eingeht. Auch auf den Föderalismus der Vereinigten Staaten von Amerika wird nicht Bezug genommen. Wir müssen dabei berücksichtigen, daß die ganze Argumentation des *Catecismo* darauf aus ist, das Recht der Amerikaner zu verteidigen, ihre eigenen Räte unabhängig von den spanischen einzurichten. Das alles war im Einklang mit den traditionellen politischen Doktrinen und gleichzeitig ein Beispiel für die spanische Progressivität. Im *Catecismo* heißt es:

Das Volk hat den Königen die Regierungsgewalt verliehen. Es kann, wie jeder Vollmacht Gebende, seine Macht zurücknehmen und Hüter benennen, die dem allgemeinen Wohl besser dienen.

Der *Catecismo* hält dafür, daß das Volk bei Vorlage gerechter und schwerwiegender Gründe auf drei verschiedene Arten handeln kann: den Regierenden wechseln, die Regierungsform wechseln oder sich selbst die Macht nehmen, wenn diese verweist ist. Dieses Recht liegt, dem *Catecismo* zufolge, in der traditionellen Lehre der Heiligen, Philosophen und Weisen des Altertums begründet.

In einer konkreten Situation, sei sie nun durch den Tod oder die Gefangennahme des Königs bedingt, gelten folgende Handlungsprinzipien: Die Staatsgewalt kehrt wieder zurück zum Volke, wo sie herrührte, sie kehrt wieder zurück zu der einfachen und reinen Quelle, aus der sie entsprang, und nur das Volk hat die Autorität, den neuen König zu ernennen und einzusetzen oder sich die Regierungsform zu geben, die ihr für ihr Wohlergehen besser geeignet scheint. Das ist - fährt der *Catecismo* fort - die Doktrin, die ganz unbezweifelbar dieselben Spanier auf Grund der Invasion und Falschheit Bonapartes durch ihre Proklamation, Protokolle und Manifestationen gelehrt haben, und deshalb haben sie voneinander unabhängige Provinz-

räte und schließlich durch Wahlstimme der Provinzen den großen Rat errichtet. Die enge Beziehung berücksichtigend, die Amerika mit den Königen, nicht aber mit den Spaniern als solches verband, ging man davon aus, daß die Amerikaner das Recht hatten, ihre eigenen, lokalen Räte zu bilden: Die Herrscher von Amerika - hieß es - ebenso wie die Herrscher Spaniens verloren ihre Autorität und Jurisdiktionsgewalt, weil jetzt der Fürst fehlte, sie zu autorisieren. In diesem Falle mußte die Autorität, diese zu ernennen oder eine provisorische Regierung zu bilden, die dem allgemeinen Wohl besser entspricht, an die Bewohner, Völker und Provinzen Amerikas zurückgegeben werden wie in Spanien.

Von diesem *Catecismo Político-Cristiano*, dessen Inhalt wir kurz dargestellt haben, sagt Eyzaguirre in einer sehr allgemeinen Bewertung:

Sein syllogistischer Stil und seine biblischen Argumente wie auch die Akzeptanz der alten spanischen Lehre, daß die Macht mittelbar von Gott, und unmittelbar vom Volke herrührt, scheint hinsichtlich seiner Autorenschaft eine Feder erkennen zu lassen, die im Umgang mit der scholastischen Philosophie, deren Werke in den Kloster- und Privatbibliotheken zu finden waren, vertraut war.¹¹

In einer ebenfalls sehr allgemeinen Bewertung scheint Villalobos zu verstehen zu geben, daß es das Ziel des *Catecismo* ist, neue politische Ideen zu verbreiten, das heißt: aufklärerische Ideen von durchaus französischem Zuschnitt. Was die proklamierte Treue zum König angeht, so interpretiert er sie als Ausdruck sizilianischer Grundhaltung, die dazu neigt, den vorherrschenden traditionellen Ideen Konzessionen zu machen, um so diese neuen, aufklärerischen Ideen akzeptabel werden zu lassen.¹²

Ein weiterer Autor, Levene, von uns bisher nicht erwähnt, da sein Buch die hispano-amerikanische Revolution im allgemeinen behandelt,¹³ bezieht sich ebenfalls auf den *Catecismo Político-Cristiano*. In der Annahme, daß ideologische Quellen von eher "hispano-indianischem" Ursprung für diese Schrift verantwortlich zu machen sind, die in besonderer Weise der spanischen Aufklärung zugehören, meint er, daß der Einzelauteur, der hier Einfluß genommen hätte, Jovellanos war.

Dagegen hält Collier den *Catecismo* für ein aufklärerisches Dokument, das die damals üblichen Ideen analysiert und bezieht es so in seine generelle Bewertung ein, daß es der Liberalismus französischer Prägung ist, der hier in entscheidender Weise Einfluß nimmt, obwohl die Ideen auch der scholastischen Tradition zugeschrieben werden können.

Wir wollen jetzt auf Hanisch zurückkommen, der sein auf eine peinlich genaue Analyse des *Catecismo* gestütztes Urteil auf folgende Weise ausdrückt:

Die Philosophie des 16. und 17. Jahrhunderts beleuchtet teilweise direkt das Problem Amerikas. Die Probleme des politischen Denkens der Neuzeit oder des Absolutismus und die reine philosophische Betrachtung zeigte, mit Belarmin

11 *Historia de Chile*, Ed. Zig-Zag, Santiago de Chile, 1973, S. 356.

12 *Historia de Chile*, Bd. 3, S. 345.

13 *El mundo de las Ideas y la Revolución Hispanoamericana de 1810*, Ed. Jurídica de Chile, Santiago de Chile, 1956, S. 135 ff.

und Cajetan außerhalb und Vitoria, Soto, Suárez, Molina und Mariana innerhalb Spaniens, eine Linie von markantem Einfluß auf den *Catecismo*.¹⁴

Hanisch zögert nicht festzustellen, daß viele Elemente des *Catecismo Político-Cristiano* schon bei Thomas von Aquin zu finden sind. Außerdem verwirft Hanisch die Idee eines vermeintlichen Einflusses von Montesquieu oder Rousseau auf diesen emanzipatorischen Text. Wir sehen also, daß die Bewertung von Hanisch, so sehr sie die Position von Eyzaguiere bestätigt, sich ebensosehr gegen die anderen hier zitierten Historiker wendet.

Den *Catecismo* beiseite legend, wende ich mich jetzt dem Gedanken Egañas hinsichtlich der Emanzipation zu, wobei ich mich ausschließlich auf eine seiner Schriften konzentrieren werde, die in seiner Arbeit mit dem Titel *El chileno consolado en presidio o Filosofía de la Religión* enthalten ist. Es handelt sich um das "Memorial a Fernando VII.". Hier führt Egaña die juristisch-philosophischen Gründe an, die ihn neben anderen dazu brachten, die Emanzipation des chilenischen Volkes gegenüber Spanien zu verteidigen. Das geschieht zur Zeit der Unabhängigkeit des chilenischen Volkes von Spanien. Es wurde geschrieben während seiner Verbannung auf die Insel Juan Fernández, nach der "reconquista" der Macht durch die Spanier, die zwischen den Jahren 1814 und 1817 stattfand, und 1826 in London publiziert, als sich die chilenische Unabhängigkeit nach der Niederlage der Spanier festigte. Diese Umstände bewirkten, daß besagtes "Memorial", wenn auch an Ferdinand VII. gerichtet, mehr ist als eine Rechtfertigung gegenüber dem König und eher den Charakter einer Erklärung der ursprünglichsten Ideen trägt, die die emanzipatorische Haltung begründeten.

In diesem Dokument werden die Gründe für die eingenommene Haltung gegenüber den Vorfällen in Spanien, die Spanisch-Amerika direkt betreffen, erklärt. Es wird angeführt, daß diese Haltung vom Gefühl der Treue zum spanischen Monarchen und einer dementsprechenden Ablehnung des französischen Usurpators hervorgerufen worden war. Man beklagt den Machtmißbrauch der Beauftragten des spanischen Königs, die, als dieser die Macht wieder inne hatte, sich über die Rechte des amerikanischen Volkes hinwegsetzte. In diesem Zusammenhang wird die These verteidigt, daß Amerika zwar mit der Krone, nicht aber mit den Spaniern verbunden ist.

"Spanisch-Amerika", wird im Memorial erklärt, "ist auf Grund der 'Leyes de Indias' integraler Bestandteil der Monarchie, aber unabhängig gegenüber jeglicher Unterordnung unter irgendeine spanische Provinz, auch nicht unter Spanien als Ganzes; nur geeint mit der Nation durch die Verbindung zum Monarchen und mit den gleichen lokalen und repräsentativen Rechten versehen wie die privilegiertesten Reiche, die sich unter der Krone ihrer Majestät versammelt haben. Es hat seinen von Kastilien unabhängigen Rat, mit den gleichen Vorrechten wie dieser, um S. Majestät in allen seinen Angelegenheiten und Rechten zu unterrichten. Auf Grund geltender Gesetze werden alle kirchlichen Pfründe dieser Länder und die Beamten der Regierung, Justiz und Verwaltung ihre eigenen 'natürlichen' Angelegenheiten genannt. Durch den Rücktritt Sr. Majestät in

14 *Catecismo Político-Cristiano: Las ideas y la época* (1810), Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1970, S. 51.

Bayonne und durch den Ihres erhabenen Vaters, der die Krone gegen alle Gesetze des Reiches und gegen alle gesellschaftlichen Übereinkünfte einem fremden Fürsten überließ, erhoben sich die Provinzen Spaniens, bildeten ihre Regierungen, die später in einem zentralen Rat, in verschiedenen Regentschaften und Höfen vereinigt, die Halbinsel in Ordnung brachten und reformierten die grundlegenden Gesetze und Vorrechte, die tatsächlich dem Monarchen zustanden. Obwohl Amerika durch seine eigenen Gesetze, durch sein Beispiel, durch die Entfernung von Spanien und weil es dort keine Vertretung besaß, sich autorisiert sah, ebenso zu handeln, wurde nichts in diesen Gesetzen, weder in den organischen Prinzipien der Nation noch in den Regalien ihrer verwaisten Majestät, die ohne König, ohne Rat waren und deren sämtliche Minister einem unwürdigen Herrscher dienten, erneuert. Und weil Amerika sah, daß Spanien nun auf die Umgegend von Cádiz beschränkt war, errichtete es Übergangsregierungen, die ohne jede Änderung die Herrschaft Ihrer Majestät und ihrer Dynastie anerkannten und beschworen. Sie wirkten mit all ihren Kräften an der Wiederherstellung des spanischen Teils von Europa mit, indem sie im voraus 90 Millionen Pesetas fuertes und ihre besten Söhne schickten, damit diese mit ihrem Blut Spanien in diesem glorreichen Kampf unterstützten."

In diesem Text, der für sich ziemlich deutlich ist, fügte man, sich auf die 'Leyes de Indias' berufend, eine Fußnote ein, die einerseits auf das Gesetz Nr. 1, 8. Kapitel, 4. Buch, und auf der anderen Seite auf Domingo de Soto, *De Iure et Iustitia*, 1. Buch, 1. Frage, 2. Artikel, auf Francisco Suárez, *De Legibus*, 1. Buch, 7. Kapitel, Nr. 14, und schließlich auf Solórzano Pereira, *Política Indiana*, 5. Buch, 15. Kapitel, Bezug nimmt.

Nach Durchsicht der Bewertungen, die einigen Historikern der Inhalt des "Memorial" von Egaña wert ist, teilen wir die von Collier, der folgendes ausführt:

Juan Egaña beruft sich, von Juan Fernández bis Ferdinand II., auf die 'Leyes de Indias', auf Suárez, auf Solórzano und auf de Soto, auf Quellen also, die er scheinbar sehr gut kannte, obwohl zweifelhaft ist, ob sie großen Einfluß auf ihn ausgeübt haben. Sehr wahrscheinlich benutzte er sie, um dem Aufruf an eine Regierung, die den modernen Ideen ablehnend gegenüberstand, mehr Respekt zu verschaffen.¹⁵

Hier kommt offensichtlich die vorgefaßte Meinung Colliers hinsichtlich des Einflusses der Scholastik auf die emanzipatorischen Ideen Chiles zum Vorschein, denn er weist ihm einen ausschließlich zweckgebundenen Charakter bei seinem Gebrauch oder seiner Erwähnung zu, um damit andere, aufklärerische Ideen zu verdecken. Es ist offensichtlich, daß Collier in nichts die Umstände der Publikation dieser Schrift berücksichtigt, die seiner Argumentation hinsichtlich des "Memorial" den Charakter zu nehmen scheint, den er ihr zuschreibt.

Ein anderer Historiker, Góngora, beurteilt in seiner Studie *Historia de las ideas y de la Historia social* das Werk Egañas mit dem Titel *El chileno consolado en presidio*, in dem das "Memorial" enthalten ist, ohne sich jedoch auf das "Memorial" selbst zu beziehen. Nach Góngora beinhaltet besagtes Werk starke rousseauistische

15 *Ideas y Política*, a.a.O., S. 165.

Züge, die sich in einer aufgeklärten und sensiblen Religiosität widerspiegeln, obwohl auch er eine gewisse Abhängigkeit von der religiös-kolonialen Tradition anerkennt.

Uns wieder Hanisch zuwendend, sehen wir, daß er dem "Memorial" zur Erhellung der emanzipatorischen Ideen Egañas große Bedeutung beimißt. Die Schrift analysierend, gelangt er scheinbar zu einem völlig entgegengesetzten Schluß wie Collier. Er sagt:

Amerika begründet seine Unabhängigkeit nach den Vorstellungen Egañas auf Quellen vom Typ der spanischen Scholastik. Diese Vorstellung ist von vielen Autoren zurückgewiesen worden, die ausschließlich die Quellen des 18. Jahrhunderts betrachteten, aber es ist legitim festzustellen, daß Egaña sich nicht auf diese, sondern auf die des 16. Jahrhunderts stützt.¹⁶

Vielmehr meint Hanisch, daß, wenn Egaña sich auf Ideen der französischen Aufklärung bezogen hätte, es keinen Grund dafür gäbe, diese Quellen nicht zu nennen.¹⁷ Zwar stimmt er dem zu, daß Egaña Kenntnisse über einige der Quellen der französischen Aufklärung besaß. Aber gleichzeitig scheinen diese so bescheiden, daß sie kaum von direktem Wissen herrühren können.¹⁸ Es handelt sich nach der Auffassung von Hanisch bei ihm eher um einen typischen aufgeklärten Katholiken, das heißt einem treu zum Dogma stehenden Katholiken, der von den modernen Autoren nur das annimmt, was mit seiner Religion vereinbar ist.¹⁹ Für ihn hat das "aufgeklärt" in dem Begriff "aufgeklärter Katholik" rein adjektivischen und nicht substantivischen Charakter.

Um meine Ausführungen zu beenden, werde ich noch einige Beobachtungen anfügen, die sich, wie ich glaube, als nützlich erweisen können bei zukünftigen Forschungen zu dieser Frage, welche hinsichtlich des in der vorliegenden Arbeit behandelten Themas in gewisser Weise offenbleiben mußten, Beobachtungen, die sich - wie ich ebenfalls glaube - als nützlich erweisen können bezüglich des Studiums des politischen Denkens der Autoren der chilenischen Emanzipation.

Mir scheint es zunächst richtig, die politischen Schriften nach ihrem Ziel zu sondern und zu unterscheiden, da es natürlich nicht das gleiche ist, ob es sich um einen politischen Aufruf oder z.B. um eine spekulative Theorie handelt. Es ist einfach, bei den politischen Texten der Emanzipation den allgemeinen rhetorischen Charakter derselben festzustellen, was in einigen Fällen dazu führt, daß bestimmte Autoren zitiert werden, um dem, was proklamiert werden soll, ein gewisses Gewicht zu verleihen. Es gibt Fälle von Schriften, die gleichermaßen Autoren der überkommenen Tradition und Philosophen der französischen Aufklärung zitieren.

Auch scheint es mir angebracht, die Zeit zu berücksichtigen, in der diese Texte geschrieben wurden. Aber auch hier muß man unterscheiden zwischen dem, was an wirklich eigenständigen Ideen im Text enthalten ist und dem, was der subjektiven Absicht des Autors entspricht und beim Leser diese oder jene konkrete Aktion her-

16 *Filosofía de Don Juan Egaña*, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1964, S. 112 f.

17 Ebd., S. 113.

18 Ebd., S. 36.

19 Ebd., S. 26.

vorrufen soll. Es ist wichtig, diese Aspekte zu trennen, um auf diese Weise an der Koordination der Ideen feststellen zu können, auch wenn sie in einigen Fällen noch so oberflächlich zu sein scheinen, welche theoretischen Probleme in der politischen Ordnung aufgedeckt werden und welche Lösungen vorgeschlagen oder nicht gesehen werden wie z.B. in Fragen des Ursprungs der Macht, der Beteiligung des Volkes, des idealen Typus der Regierung usw. Ob diese Ideen mit den tiefsten Überzeugungen des Autors übereinstimmen oder nicht, oder ob sie eine verdeckte Absicht verfolgen, ist eine andere Sache.

Auf jeden Fall scheint es ersichtlich, noch genauere vergleichende Studien dieser herangezogenen Ideen mit jenen speziellen Ideen anzustellen, denen man einen gewissen Einfluß zuschreibt, oder denen man sogar in manchen Fällen Originalität zubilligen will. Im gegenteiligen Falle läuft man nur Gefahr, bei der Formulierung bloßer Vermutungen stehenzubleiben.

Mir erscheint es ebenfalls wichtig, die intellektuelle Bildung der Autoren zu beachten, aber ohne damit ihnen gegenüber ein interpretatives Vorurteil festzulegen.

Schließlich scheint mir, daß die systematischere Erforschung des politischen Denkens, zumindest was die chilenische Emanzipation betrifft, in jüngster Zeit vor allem durch die Arbeiten von Collier und Hanisch eingeleitet wurde. Diesbezüglich bleibt noch viel zu tun übrig.

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

Reinhard Brandt

Professor für Philosophie
an der Universität Marburg

Bernardino Bravo Lira

Professor für Philosophie
an der Universidad de Chile in Santiago, Chile

Luis A. De Boni

Professor für Philosophie
an der Universität Porto Alegre, Brasilien

Volker Gerhardt

Professor für Philosophie
an der Deutschen Sporthochschule Köln

Alfonso Gómez-Lobo

Professor für Philosophie
an der Georgetown University in Washington D.C., USA

Elsa Cecilia Frost

Professorin für Philosophie
an der Universidad Autónoma Nacional de México, Mexiko

Otfried Höffe

Professor für Philosophie
an der Universität Fribourg, Schweiz

Fernando Inciarte

Professor für Philosophie
an der Universität Münster

Martin Kriele

Professor für Allgemeine Staatslehre und Öffentliches Recht
an der Universität zu Köln

Ricardo Maliandi

Professor für Philosophie
an der Universidad de Buenos Aires, Argentinien

Antonio Peña Cabrera

Professor für Philosophie

an der Universidad Nacional Mayor de San Marco in Lima, Peru

Horst Pietschmann

Professor für Geschichte der Neuzeit und Iberoamerikas

an der Universität Hamburg

Mirko Skarica

Professor für Philosophie

an der Universität von Valparaíso, Chile

Ludwig Siep

Professor für Philosophie

an der Universität Münster

Eberhard Straub

Historiker und Redakteur

bei der Stuttgarter Zeitung

Julio Terán Dutari

Professor für Philosophie und Rektor der Katholischen Universität

in Quito, Ecuador

Berthold Wald

Hochschulassistent

am Philosophischen Seminar der Universität Münster

